مقدمه‌ای بر سیر تاریخی

تدوین علم حدیث







مؤلف: محمد تقی عثمانی

مترجم: عبدالحمید بزرگزاده

ویراستار: محمد انور بزرگزاده

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه ای بر:

سیر تاریخی تدوین علم حدیث



مولانا محمد تقی عثمانی

مقدمه ای بر:

سیر تاریخی تدوین علم حدیث

(پژوهشی تاریخی- تحقیقی پیرامون علم حدیث)

گردآورنده: مولانا رشید اشرف سیفی

مترجم: مولانا عبدالحمید بزرگزاده

ویراستار: محمد انور بزرگزاده



عثمانی، محمدتقی، ۱۹۴۳-م.
Usmani, Muhammad Taqi
مقدمه‌ای بر سیر تاریخی تدوین علم حدیث
(پژوهشی تاریخی - تحلیلی پیرامون علم حدیث) / محمدتقی عثمانی؛ گردآورنده رشیداشرف سیفی؛ مترجم عبدالحمید بزرگزاده؛ ویراستار محمدانور بزرگزاده؛ تهران: احسان، ۱۳۸۸.
۱۹۲ص.
فیپا 978-964-356-723-4
موضوع: حدیث -- تاریخ
شناسه افزوده: سیفی، رشیداشرف، گردآورنده
شناسه افزوده: بزرگزاده، عبدالحمید، ۱۳۴۲-، مترجم
شناسه افزوده: بزرگزاده، محمدانور، ویراستار
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۸ ۷م۲۵ع/۱۰۹BP ۲۹۷/۲۶
شماره کتابشناسی ملی: ۱۸۱۰۱۲۴

مقدمه‌ای بر سیر تاریخی تدوین علم حدیث

✦مؤلف:	مولانا محمدتقی عثمانی
✦گردآوری:	مولانا رشیداشرف سیفی
✦مترجم:	مولانا عبدالحمید بزرگزاده
✦ویراستار:	محمدانور بزرگزاده
✦ناشر:	نشر احسان
✦چاپخانه:	مهارت
✦نوبت چاپ:	اول - ۱۳۸۸
✦ تیراژ:	۳۰۰۰ جلد
✦قیمت:	۳۰۰۰ تومان

ISBN: 978-964-356-723-4
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۵۶-۷۲۳-۴



تهران، خ انقلاب، روبروی دانشگاه مجتمع فروردین، شماره ۲۰۶ تلفن: ۶۶۹۵۲۲۰۴

فهرست

پیشگفتار

الحمدلله رب العالمین و العاقبة للمتقین و الصلوة و السلام علی خیر خلقه محمد و آله و صحبه اجمعین

اما بعد:

بر کسانیکه با احکام اسلامی اندک آشنایی دارند پر واضح و مبرهن است که پس از قرآن کریم جاودان کلام پروردگار تنها کتاب کامل هستی، مهمترین و معتبرترین مرجع در اثبات احکام و عقاید اسلامی «سنت نبوی» است.

تردیدی نیست که خداوند متعال حفظ و پاسداری کتاب خویش را خود بر عهده گرفته و اعلام داشته است:

﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ حجر: ۹

و مسؤولیت تبیین و تشریح آن را برای مردم بر عهده حضرت محمد ﷺ قرار داده است:

﴿ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ نحل: ۴۴

بنابر این سنت تفسیر، تشریح و توضیح قرآن کریم است " و از نظر احتجاج و عمل به آن همانند قرآن مجید می باشد".[۱]

بر همگان روشن است که رسول مکرم اسلام ﷺ قرآن کریم را کاملاً و مفصلاً برای امت تشریح نموده و در این راستا از هیچ چیزی فروگذار نکرده است و به نص صریح قرآن رسول

---

[۱] – السنة النبوية المصدر الثاني للتشريع الاسلامي و مكانتها من حيث الاحتجاج و العمل. دكتر محمد بن عبدالله باجمعان ص۲. ندوه مدينه منوره.

مکرم اسلام ﷺ هیچ چیزی را از طرف خود نگفته، بلکه گفته های او از جانب خداوند متعال به او وحی شده است:

﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ نجم: ۳ - ۴

و رسول الله ﷺ می فرماید:

- «الا انی اوتیت القرآن و مثله معه»[۱]

«هان! قرآن و همانند آن که همراه اوست به من داده شده است.»

روشن است که قرآن از طرف خداوند به وی اعطاء گردیده پس حدیث نیز که همانند قرآن است از طرف پروردگار عالم به او عطا شده است.

بنابر این احادیث گهربار رسول الله ﷺ همچون قرآن کریم راهگشای بشر و به ویژه امت اسلامی است و خداوند متعال مسلمانان را به تبعیت از آن امر کرده است و در این مورد آیات بیشماری را فروفرستاده است که در این پیشگفتار مختصر مجال پرداختن به همهٔ آنها نیست. فقط به ذکر چند مورد اکتفا و بسنده می نماییم:

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴾ نساء: ۶۴

﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ آل عمران: ۳۱

﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴾ نساء: ۸۰

و تأسی کردن به آنحضرت و عمل نمودن به قرآن و سنت ضامن موفقیت و سربلندی امت اسلامی است که آنها را از ذلت و ضلالت محفوظ می دارد.

لازم به یادآوری است وقتیکه خداوند متعال حفظ و نگهداری کتابش را متعهد شده می توان نتیجه گرفت که مسؤولیت حفظ و حراست از گنجینهٔ با ارزش احادیث نبوی بر عهدهٔ امت اسلامی است که آنان همتای قرآن را حفظ و از حریمش پاسداری نمایند.

۱- ابوداود، کتاب السنة، باب فی لزوم السنة، حدیث شماره ۴۶۰۴ و مسند امام احمد ۴۱۰/۲۸ و ۴۱۱، حدیث شماره ۱۷۱۷۲.

شاهد بر این مدعا اینکه اصحاب با وفای رسول مکرم اسلام ﷺ در حفظ و حراست از حریم احادیث نبوی سعی بلیغ نموده و تمامی مساعی خویش را در این راستا بکار گرفتند و بی کم و کاست آن را به نسلهای بعد از خود منتقل نمودند و بعد از آنان تابعین و اتباع تابعین نیز در حفظ و نگهداری احادیث تلاشی خستگی ناپذیر، پیگیر و مستمر داشته و برای پاسداری از ساحت مقدس آن و زدودن اخبار نادرست و دخیل، علومی چون جرح و تعدیل، اسماءالرجال و ... را پایه گذاری کردند که تا به امروز نظیری برای آنها نمی توان یافت. علومی که حتی در قرن حاضر هم تعجب دوست و دشمن را بر انگیخته و همگان را وادار به اعتراف نموده است.

تا آنجا که مستشرق آلمانی «اسپرنگر» که از دشمنان سرسخت اسلام است در مقدمه ای که به زبان انگلیسی بر کتاب «الإصابة» نوشته چنین می گوید:

«در میان ملتهای پیشین و حتی ملل امروز نمی توان ملتی را یافت که همچون ملت مسلمان- برای حفظ و پاسداری از گفتارهای پیامبر و رهبرشان- علمی همچون علم بزرگ و خطیر اسماءالرجال را پدید آورده باشند. علمی که بیوگرافی و حالات زندگی پانصد هزار نفر را در برمی گیرد».[1]

الحق که ملت مسلمان در این زمینه سنگ تمام گذاشته و از نفس نفیس خود مایه گذاشتند و این گنجینهٔ گرانبها را حفظ نمودند.

جهان امروز عموماً و مسلمانان خصوصاً بیش از هر زمان دیگری به این گنجینهٔ بزرگ و با ارزش نیاز دارند تا بتوانند در سایهٔ قرآن کریم و احادیث گهربار آنحضرت ﷺ در این دنیای آشوب زده و متلاطم امروز کشتی خویش را به سلامت به ساحل مقصود برسانند. اما متأسفانه آنگونه که شایسته و شایان شأن احادیث است بدانها پرداخته نمی شود و وجود احادیث در زندگی و عمل مسلمانان بسیار کمرنگ می باشد تا بدانجا که حتی بعضاً کارشناسان مسایل دینی هم بهرهٔ چندانی از آن ندارند.

می طلبد که دیگر بار مسلمانان کمر همت بر بندند و خدمت به علم حدیث را وظیفهٔ خویش بدانند و آنگونه که بایستهٔ علم حدیث است به تشریح و توضیح آنها متناسب با درک و فهم مردم امروز همت گمارند و سعی داشته باشند بخشی از احادیث را حفظ نموده و به خاطر بسپارند و آنها را به دیگران هم آموزش دهند که حفظ احادیث سلاحی بس مهم و

---

[1] - الإمام البخاری از دکتر تقی الدین ندوی مظاهری، دارالقلم دمشق چاپ سوم ۱۴۰۸/۱۹۸۸.

کارساز در مقابل خصوم اسلام می باشد. و از دیگر سو مشمول دعای خیر رسول اکرم ﷺ قرار می گیرند که فرمودند:

– «اللهم إرحم خلفائي! قيل من خلفائك؟ قال الذين يروون احاديثي و يعلمونها الناس».[۱]

«پروردگارا! خلفای مرا مشمول رحمت خود قرار ده. گفته شد خلفای شما چه کسانی اند؟ فرمودند: کسانی که احادیث مرا روایت می کنند و آنها را به دیگران آموزش می دهند.»

در پایان تذکر یک نکته لازم و ضروری به نظر می رسد و آن اینکه گفتیم که حدیث توضیح قرآن کریم می باشد در اینجا برای روشن تر شدن مطلب رابطهٔ حدیث را با قرآن مجید بیان می داریم. حدیث با قرآن مجید سه نوع رابطه دارد که عبارتند از:

الف) حدیث یا موافق قرآن و مؤکد احکام آن است یا مبین فرعی بر اصلی از اصول ثابت شده در قرآن می باشد. همچون احادیثی که بر وجوب نماز، زکات، روزه، حج و ... دلالت دارند. همچنین احادیثی که از عقوق والدین، شهادت دروغین، قتل نفس و... نهی می نمایند.

ب) حدیث آیات مجمل قرآن کریم را مفصلاً بیان میدارند و تشریح می کنند همانند احادیثی که مقادیر زکات و یا مقدار مالی که دست سارق در آن قطع کرده می شود و یا بیانهای دیگری همچون تخصیص عام و یا تقید مطلق و ...

ج) حدیث احکام جدیدی را بیان می دارد که در قرآن کریم ذکر نشده اند و بیان آن و یا تأکید بر احکام قرآن نمی باشند مانند تحریم گوشت الاغ های اهلی، تحریم گوشت حیوانات درنده و یا تحریم نکاح زن بر عمه یا خاله اش و بالعکس».[۲]

بنابر این هرگز نمی توان حدیث صحیحی را یافت که از این سه مورد خارج باشد و یا خدای ناکرده معارض دستورات قرآن کریم باشد و اگر چنانچه بالفرض چنین موردی بظاهر یافت شد یا ایراد کار از فهم نادرست ما از احادیث است و یا حدیث ضعیف یا موضوع است.

کتابی که تحت عنوان «**مقدمه ای بر سیر تاریخی تدوین علم حدیث**» پیش رو دارید از نوشته های با ارزش در مورد حدیث نبوی می باشد که توسط دانشمند معاصر؛ مولانا محمدتقی عثمانی مدظله العالی به رشتهٔ تحریر درآمده و توسط استاد ارجمند و فرهیخته، عالم وارسته و ربانی، فقیه والامقام، حلقهٔ اتصال دو نسل از علماء و اندیشمندان منطقه؛ مولاناعبدالحمید

---

[۱] – رواه الطبرانی فی الاوسط. و رامهرمزی فی المحدث الفاضل.

[۲] – السنة النبوية المصدر الثاني للتشريع الإسلامي ص ۱۵.

بزرگزاده که سالیان متمادی تاکنون از محضرش خرمن دانش اندوخته و کسب فیض نموده و می نماییم- خداوند به وی طول عمر توأم با صحت و عزت عطا فرماید آمین- به زبان فارسی ترجمه شده است.

مطالعهٔ آن را به کلیهٔ جوانان، آگاهان، طلاب علوم دینی، دانشجویان عزیز و علاقه مندان به اسلام و علوم اسلامی توصیه می نمایم.

عبدالرشید تریز

ایرانشهر - ۸۷/۸/۸

شرح حال شیخ الإسلام محمد تقی عثمانی

۱. سیرۀ شخصی

اسم و نسب

او قاضی محمد تقی عثمانی فرزند مولانا مفتی محمد شفیع فرزند مولانا محمد یاسین فرزند خلیفه تحسین علی فرزند میانجی امام علی فرزند میانجی حافظ کریم الله فرزند میانجی خیر الله فرزند میانجی شکر الله است.

نسبت این خانواده به خلیفه سوم حضرت عثمان ﷺ به حد خبرمشهور رسیده است. و مشایخ این سلسله بالاتر از شکر الله شناخته شده نیستند. و در این خصوص مدرک معتبری که این مدعا را به اثبات برساند وجود ندارد و تنها چیزی که می توان در این باب بدان تمسک جست دو طریق «شهرت» و «تسامع» است. و از اینجاست که مولانا مفتی محمد شفیع(ره)؛ پدر قاضی محمد تقی عثمانی می فرماید:

«من بر مدرک و منبع موثوقی که نسبت خانواده ام را به خلیفه سوم؛ حضرت عثمان ﷺ ثابت کند اطلاع نیافته ام و این چیزی است که فقط در تاریخ و حافظۀ مشایخ و انساب آنان مانده است. ولی واقعیّت این است که شریعت اسلامی در این باب متصل بودن سند را شرط قرار نداده است، بلکه نفس «تسامع» و «شهرت» در نسل های متوالی به عنوان یک منبع و مصدر برای ثبوت نسب مکفی است. من از مشایخ و بزرگان خانواده ام به حدّ تواتر شنیده ام که تبار ما از سلالۀ [پاک و مطهر] حضرت عثمان ﷺ است.»

زادروز و زادگاه

متفکر و قاضی؛ محمد تقی عثمانی حفظه الله در پنجم شوال هزار و سیصد و شصت و دو/ ۱۳۶۲ هجری برابر با اکتبر هزار و نهصد و چهل و سه / ۱۹۴۳ میلادی در دیوبند؛ یکی از روستاهای سهارنپور هند، پا به عرصهٔ وجود نهاد. دیوبند، بدلیل وجود بزرگترین مرکز آموزشی- اسلامی در آن، شهرت و صیت جهانی پیدا کرد و از آن به " ازهر هند" یاد می شد. مرکز علمی یی که از آن هزاران عالم و متفکر اندیشهٔ اسلامی و دعوتگرانی که تداعی کنندهٔ یادواره و خاطرهٔ سلف صالح بودند فارغ التحصیل شدند.

مولانا مفتی محمد شفیع (ره) در این باره می فرماید:

«دربارهٔ دیوبند چه می دانی؟ روستای کوچکی است که بلحاظ عمران و آبادانی، و تجارت و صنعت، شوکت و شهرتی ندارد، ولی در این سرزمین سربلند و عطرآگین، مرکز بزرگ و با عظمتی برای علوم اسلامی بر پا شده که با نام «دارالعلوم دیوبند» معروف است. این مرکز علمی در سال هزار و دویست و هشتاد و سه / ۱۲۸۳ هجری بعد از فروپاشی حکومت اسلامی در هند، در منطقهٔ دور افتاده و گمنامی تأسیس گردید تا علوم و معارف اسلامی را در قالب و محتوای حقیقی آن پاسداری نماید، و خداوند نیز این هدف ارزشی را به ثمر رسانید و آن را به مرکز و کانون با شکوهی برای علوم اسلامی مبدل ساخت و تقدیر الاهی این سرنوشت را برای فارغ التحصیلان آن رقم زد که آنان مجدّدان بنام این قرن باشند و مدرسهٔ "دیوبند" عظیمترین سنگر [علمی و معنوی] اسلامیان و دین ورزان در عصری باشد که آدمیان شاهد تزلزل همه سویهٔ جوامع و چالشهای تهدید کنندهٔ انسانیت هستند».[1]

این است روستای "دیوبند" که مدرسهٔ «دارالعلوم» مایهٔ افتخار و منشأ عزت، عظمت و سربلندی آن است. مدرسه ای که مولانا مفتی محمد شفیع (ره) در آن درس خواند و بالید و پس از آن، امر خطیر تدریس را بردوش کشید تا آن، چشم اندازی روشن برای زندگی آیندهٔ وی قرار گیرد. چشم اندازی که زندگی علمی، روحی و مبارزاتی مستمر و دامنه دار او را در مسیر و عرصهٔ عریض و طویل دانش، و دعوت بسوی حق که مبتنی بر حکمت و موعظهٔ حسنه باشد تضمین کند. اینها خصائل و منشهای بی مانند و بی همتایی است که مدرسهٔ دیوبند از همان اوان تأسیس خود [از نو] تعریف [عصری] کرد و سپس آنها را در روح و جان منتسبان و کسانی که تشنگان آن چشمه سار بودند غرس کرد.

---

[1]- انطباقات و تأثرات/۱۱

خانواده

قاضی محمد تقی عثمانی در همان روستای دیوبند که باران انوار علمی مدرسهٔ دیوبند، آن را در خود در پیچیده بود و پیوسته و یکریز بر آن می بارید دیده به جهان گشود و در خانواده ای زیست که از سالیان متمادی در خدمت به علم و عالمان دین شهرت بسزایی داشت و واژهٔ «میانجی» که جزء لاینفکی از اسامی بزرگان و مشایخ این خانواده بود گواه صادقی بر این مدعاست. معنی و مفهوم «میانجی» در زبان هندی به معنای «معلّم» یا «مدرِّس» است. بنابر این شغل اصلی این خانواده، تعلیم و تدریس بوده و طبیعی است که اگر یک خانوادهٔ علمی با علم و دانش مناسبت برقرار سازد و به تدریس و تعلیم آن، اشتغال ورزد، آثار عمیق و ریشه یی را در تربیت، رویکرد، خواسته ها و مواهب آدمی، برجا می نهد.

و هل یُنبِتُ الخطیَّ إلاّ وَشیجُه　　　و تغرَسُ إلاّ فی مَنابتِهَا النَّخلُ

پدر بزرگوار

پدر قاضی محمد تقی عثمانی؛ فقیه یگانه و بی همتا، مولانا مفتی محمدشفیع عثمانی (ره) است. پدرش مولانا محمد یاسین (ره) چه زیبا گفته است که:«پسرم این، با چهار فرزند برابری می کند» و جالب آنکه این سخن، در همان بدایت حیاتش تعبیر گشت. و اگر می گفت:«او به تنهایی یک امت است» باز هم بخاطر علوّ مرتبه ای که خداوند در علم و آوازهٔ [جهانی] و صفاء باطن و سودمندی اش نسبت به بندگان خدا بدو ارزانی داشته بود مبالغه آمیز نمی نمود. همان چشمه سار ذخّار و سحّاری که قاضی محمد تقی عثمانی از آن نوشید و بلند آوازه شد. و اگر پشت سر هر شخصیّتی یکی از بزرگان باشد بی تردید پشت سر محمدتقی عثمانی، پدرش محمد شفیع عثمانی (ره) قرار داشت.

مولانا محمد شفیع عثمانی (ره) در بیست و یکم شعبان المعظم؛ سنهٔ هزار و سیصد و چهارده / ۱۳۱۴ هجری چشم به جهان گشود. و در دامن علم و عرفان بالید و از همان دوران صباوت، نزد عالمان بزرگ، زانوی تلمّذ زد و ملتزمانه از محضر عارفان، بهره برگرفت. مولانا همین موضوع را در مکتوبی که بعد از درگذشت پدرش نگاشت، با قلم [سحّار] خویش چنین زیبا به تصویر می کشد:

«فاجعه این نیست که من فقط از سایهٔ پدرم محروم شده ام. و اگر ضایعه، مجرّد از دست رفتن پدر از پسر می بود، چنین ضایعه ای، فوق طاقت نبوده و بر دوش، سنگینی نمیکرد. و

حزن و اندوه تا بدین حدّ بر من فشار نمی آورد که گوئیا، بر اخگرها می تپم، زیرا [این قانون ازلی خدواند است که] سایهٔ هیچ پدری بر پسرش در این سرای فانی مستدام نمی ماند. و بسیار اندک و ناچیزاند نیکنامان و بختیارانی که تلخکامی یتیمی را نچشیده باشند. ولی من [با درگذشت پدرم] فقط یک سایهٔ پدری صرفْ را، از دست نداده ام. بلکه از سرم سایه های بیشماری برداشته شد که شمارش [و توضیح] آنها از حوصله خارج است. زیرا این سایه؛ سایهٔ یک پدر، استاد، مربّی، مرشد و مونس بود. ارزش موانست او را پس از درگذشت او شناختم. همچنانکه، حقیقت حزن و اندوه و طاقت فرسا بودن آن را نیز برای نخستین بار در زندگی تجربه کردم». [1]

بنابر این، پیوند بین این دو پدر و فرزند، صرفاً پیوند بین یک فرزند با پدرش نبود. پیوندی بود که در تمام گسترهٔ زندگی و عرصه های آن امتداد داشت؛ خاصه، در عرصهٔ علم و دانش.

استاد؛ قاضی محمد تقی عثمانی در این زمینه میگوید:«سی سال از عمرم را با یک فقیه یگانه، سپری کردم و در طول این سالها، شبانه روزم را بطور متوالی در بهره وری از فقه او گذراندم»

و این ملازمت ممتدّ، در چشم اندازی سی ساله، به همراه شیفتگی و دلدادگی در جهت [کسب] علم، به وی این فرصت مغتنم را فراهم ساخت تا از چشمه سار علمی پدرگرامی و محترم اش سیراب شده و از ذوق [سرشار] فقهی وی کامیار گردد. و در این عرصهٔ طولانی، محاذی آن امام همام اش، از شیرین کامی ها و تلخکامی های زندگی، و هر آنچه برای او رخ می نمود، انبانی از تجارب گراسنگ را برای برفراز راه قرار دادن آنها در زندگی خود، بیندوزد.

همین پیوند مستحکم و متین بود که وی را در مقام شارح علوم پدر و بسط دهندهٔ آن، قرار داد و موجبات ترویج و اشاعهٔ آن علوم را در میان مردم مساعد ساخته، حلقه های مفقودهٔ آن را به پایهٔ تکمیل رساند و سپس بر این مبانی و پایه های علمی پدرش، دست به بنای رفیع و شامخی زد- **پس بهترین یادگاری است از بهترین گذشتگان.**

مولانا مفتی محمد شفیع (ره) در بیست و یکم شعبان المعظم سنهٔ هزار و سیصد و چهارده / ۱۳۱۴ هجری بدنیا آمد و در بستان علم و عرفان رشد و نمو یافت و از همان عنفوان کودکی از محضر عالمان بزرگ علم و عرفان استفاده برد.

---

[1] - نقوش رفتگان/۶۷

مادر گرامی

اگر پدر بزرگوار مولانا، در تربیت وی نقش زیربنایی و ریشه ای داشته، مادر گرامی اش نیز در اساس گذاری نخستین سنگ بنای تربیتی او بهره وافری برده است.

مولانا در این باره می گوید:

«مادر گرامی ام (ره) مانند سایر مادرانی که فقط به بعد ظاهری می پردازند نبود. بلکه از مادرانی بود که دامن آنان اولین پرورشگاه تربیتی فرد انسانی است. کسانی که می کوشند تا دامن شان پیش از هر نوع آموزش رسمیِ علمی، نخستین فرصت مغتنمی برای نوزاد در کسب فضائل و آداب زندگی باشد.

و مادرم (ره) اگر چه از تخصّص عالی و علمی امروزی برخوردار نبود ولی کوه شامخ و بلندی در سیرهٔ نیکو، و دارای اخلاقی والا بود. در تربیت فرزندان ید طولایی داشت. و نسبت به امور مربوط به اسلام و امّت اسلامی چنان بصیرتی داشت که بیشتر کسانی که مدارک علمی عالی را با خود به یدک می کشند از آن محروم اند.

صفات پسندیده ای چون صبر، قناعت، کوشایی مداوم، تحمّل سختی ها، ایثارگری، علوّهمّت با سرشت وی عجین شده بود. مادرم در کنار پدرم که زندگی اش عبارت از تلاش مستمرّ در زمینهٔ شؤون دینی بود، معاون و مساعدت کننده ای نیکو بود و تا جایی که برای او ممکن بود خاطر ایشان را از جهت امور خانگی و خانوادگی آسوده می کرد.

زمانی که پدرم پس از هجرت از هند، در کراچی رحل اقامت افکند بدلیل اینکه در نزدیکی منزل، مدرسهٔ دینی وجود نداشت، درس ابتدایی ام را در منزل آغاز کردم. و کتابهای "بهشتی جوهر" و "سیره خاتم الانبیاء" را که به زبان اردو نگارش یافته بود نزد مادرم در منزل خواندم. و همهٔ این کتابهایی که خواندم به زبان اردو نگارش یافته بود. و به فضل پروردگار و زحمات بیدریغی که مادرم کشیده بود، زبان اردو را بعد از این دو کتاب، به عنوان یک مادهٔ درسی نزد هیچ استادی نخواندم.

و از این بُعد، مادر گرامی ام (ره) آیه ای از آیات الاهی، در مبادرت به عبادات، و اهتمام به آداب اسلامی، و تلقین آنها به فرزندان و همهٔ وابستگان و خویشاوندانی بود که نزد وی رفت و آمد می کردند»[1] - فرحمهما الله رحمة واسعة و جزاها ما یجزی به عباده الصالحین.

---

[1]- ملخصی از مقاله ای که مولانا در نشریهٔ «البلاغ» شماره هشتم ماه شعبان المعظم سال ۱۴۰۱هجری به مناسبت وفات مادر گرامی اش نوشت.

هجرت به پاکستان

همانگونه که در صفحات گذشته گفتیم پدرگرامی مولانا، در قیادت و زعامت نهضت استقلال پاکستان، از استعمار انگلیس و سیطرهٔ هندوهای کافرکیش، به نحو شایسته و چشم گیری نقش آفرینی و ادای دین کرد.[۱] پس از استقلال پاکستان، در سال هزار و نهصد و چهل و هفت/ ۱۹۴۷ میلادی، وقتی قرار شد دولت جدید استقرار یابد، مولانا، تصمیم گرفت به پاکستان هجرت کند تا در استواری بنیان های کشور جدید اسلامی، مساهمت جوید و با دیگر برادران خود در بنیانگذاری قانون اساسی اسلامی یی که ملت مسلمان پاکستان در سایهٔ شریعت اسلامی به حیات خود ادامه دهد، مشارکت ورزد.

با همین هدف، در بیستم / ۲۰ جمادی الأخری سال هزار و سیصد و شصت و هفت/ ۱۳۶۷ هجری برابر با سال هزار نهصد و چهل و هشت / ۱۹۴۸ میلادی به همراه خانواده اش، در حالیکه قاضی محمدتقی عثمانی در آن روزها پا به سنّ پنج سالگی نهاده بود، به قصد کراچی؛ پایتخت پاکستان، از دیوبند خارج شد. و در تاریخ بیست و ششم جمادی الأخری سال هزار و سیصد و شصت و هفت / ۱۳۶۷ هجری برابر با سال هزار و نهصد و چهل و هشت / ۱۹۴۸ میلادی پس از یک سفر طاقت فرسا، وارد شهر بزرگ کراچی شد- چنین است داستان هجرت قاضی محمدتقی عثمانی به همراه پدرگرامی اش از هند به پاکستان.

در جستجوی علم

دوران رسمی طلب علم مولانا محمدتقی عثمانی، همراه با تأسیس «دارالعلوم» بوسیلهٔ پدرگرامی اش در کراچی، آغاز شد. دورهٔ ابتدایی آموزش ادبیات زبان اردو و فارسی را در خانه نزد پدر و مادرش، پشت سر نهاد. و هنگامی که کار تأسیس «دارالعلوم» به اتمام رسید وارد آن مرکز علمی گردید و برخی مواد درسی ادبیات زبان فارسی و اردو را در آنجا فراگرفت.

سپس در پنجم شوال سال هزار و سیصد و هفتاد و دو / ۱۳۷۲ درست زمانی که وارد سن هیجده سالگی شده بود برای فراگیری «درس نظامی»[۲] وارد شبه قارهٔ هند شد و این مرحله از

---

[۱]- ما بجهت اختصار از این قسمت صرفنظر کردیم.خوانندگان می توانند تفصیل این مطالب را در کتاب عربی: محمد تقی العثمانی- القاضي الفقیه و الداعیة الرّحّالة. نوشته:لقمان حکیم، مطالعه کنند.

[۲]- مقصود درس دولتی است.

دورهٔ تحصیلی را در شرایطی پشت سر گذاشت که بسیاری از رشته های علمی را با جدیّت و جهد تمام دنبال کرده بود و حرص و ولع علمی وی در تحقیق و پژوهش، عمیقاً با گوشت و خون او درآمیخته بود. بحدی که در ایّام طلبگی، در مقایسه با هم سنّ و سال های خود به روزهای تعطیلی اهمیّت نمی داد. چرا که هرگاه در پایان هفته، بعد از اینکه با کوله باری از خستگی درس و مشق، به خانه باز می گشت، بدون تعلل و درنگ وارد کتابخانه می شد و به مطالعهٔ کتاب و تحقیق می پرداخت. یا به انجام برخی خدمات علمی یی که پدرگرامی اش به وی محول می نمود همّت می گماشت و این وضعیّت تا پایان تعطیلات هفته، به همین منوال ادامه می یافت، بدون اینکه وی به گذشت زمان خبری یافته باشد.

علومی که فراگرفت

علومی که فراگرفت و همراه با آنها در دورهٔ تحصیلات «درس نظامی» بالید تقریباً بسیاری از علوم شرعی و علوم آلی را شامل می شد، از جمله؛ درس کلام، تفسیر، حدیث، فقه، اصول فقه، فرائض، و علوم پیوسته با ادبیات عرب مانند نحو، صرف، و نصوص ادبی اعم از نثر و نظم را نزد عالمان و مشایخِ صاحب فنّ، آموخت. شور و شعف زائد الوصف وی او را در خواندن کتاب های برنامه درسی کمک شایانی کرد و تردیدی نیست که شیفتگی عالم به کتاب، دلیلی آشکار بر عشق صادقانه و اشتیاق غیرمتناهی او برای علم در حوزهٔ بحث و مطالعه و... است. و این خصیصه، در وجود ذی جود مولانا از همان ابتدای تحصیل کاملاً هویدا و قابل لمس و حسّ بود. و آن، در تألیفات و آثار گرانبهایش نیز به وضوح به چشم می خورد. چرا که هر کسی کتب و آثار وی را مطالعه کند کاملاً پی خواهد برد که مولانا بر بسیاری از منابع و مآخذ علمی بنیادی کتابخانهٔ های بزرگ اسلامیِ قدیم و جدید با وجود اختلاف فنون و موضوعات آنها، اطلاع دارد.

فراگیری علوم جدید

مولانا در خلال دوران تحصیل «درس نظامی»، بدین نکتهٔ مهم آگاهی یافت که این نظام آموزشی، در مواجههٔ با بعضی مسائل و مشاکل اوضاع متحوّل، پیچیده و طاقت فرسای کنونی؛ در همهٔ عرصه ها، با کاستی های زیادی همراه است. خصوصاً در زمینهٔ اقتصاد و قانون جدید.

زیرا تطبیق دادن احکام شرعی-اسلامی در شرایط دشوار معاصر، آنهم در شکل صحیح اش، زمانی ممکن و متصوُر است که این دو بخش [از نو] و در شکل و صورت حقیقی شان شناخته شوند. و آن منوط و مشروط به آموزش و مطالعه و اشراف عمیق بر علوم و فنون جدید خواهد بود.

آگاهی و شناختی که مولانا بر اهمیّت این موضوع یافته بود، و به اشارهٔ پدر گرامی اش تصمیم گرفت در زمینهٔ علوم جدید اعمّ از حقوق و علم اقتصاد و سیاست، به تحصیل و کسب تخصّص به پردازد. و پس از چند سال تحصیل، توانست در سال هزار و نهصد و شصت و چهار / ۱۹۶۴ میلادی در این موضوعات، به پیشرفت شایان توجهی دست یافته و به أخذ درجهٔ «لیسانس» در رشتهٔ اقتصاد و سیاست در دانشگاه کراچی نائل گردد، چنانچه، در همین دانشگاه، در سال هزار و نهصد و شصت و هفت / ۱۹۶۷ میلادی در رشته حقوق نیز، با کسب رتبهٔ دوم، موفق به أخذ درجهٔ «لیسانس» شد.

سپس به فراگیری ادبیات عرب روی آورد و با کسب رتبهٔ اول، درجهٔ «فوق لیسانس» را در علوم ادبیات عرب از دانشگاه پنجاب أخذ کرد.

البته گفتنی است که مولانا در کسب علوم جدید، همّ و غمّ اش را صرف أخذ مدرک نکرد، و بل بالاتر از این، تلاش وی بر این بود که در عرصهٔ علوم جدید، به تخصّص و تبحّر عمیقی دست یابد، بدین خاطر وی به نظام های آموزشی دانشکده های قانون، اقصاد و سیاست کفایت نکرد و برای مطالعهٔ حداکثری مواد علمی در این موضوعات، دست به تلاش و کوشش گسترده و وسیعی زد و به فضلِ پروردگار و به برکت تلاش نستوحانهٔ اش، توفیق یافت با کالبد شکافی، به عمق این علوم و معارف دسترسی پیدا کند و گنجینه های زلال و خالص شان را استخراج نماید و برای یک بار دیگر، در یک تلاش مجدّد و سنگین، دست به تطبیق و مقارنهٔ این علوم با [مبانی و اصول] شریعت اسلامی بزند و بدینسان بر طبق موازین و براهین [الاهی معقول و عقلیِ مشروع] و با بصیرت تام و تمام، سره را از ناسره و حق را از باطل؛ بدون توجه به گفته ها، و آراء و انظار مردم وتقلید از آنها، تمیز دهد.

اساتید مشهور مولانا در درس نظامی

هیچ کسی نمی تواند در این نکتهٔ مهم که مورد وفاق همگان است، تردیدی به خود راه دهد که استفادهٔ علمی و تربیتی از محضر پر فیض و برکت اساتید ماهر و برجسته ای که در

زمینهٔ تخصص شان جایگاه ویژه ای دارند و مخلصانه در خدمت به خلق و علم مشغول اند و در حیات خود نسبت به آداب اسلامی عنایت ویژه دارند، در تکوین شخصیتهای بزرگ و متعالی نقش مؤثری دارد. و خداوند برای مولانا محمد شفیع (ره) چنین زمینهٔ شایسته و مغتنمی را فراهم آورده بود تا بتواند جماعتی از عالمان دینی و ربّانی را گرد آورد تا بعد از تأسیس دارالعلوم در کراچی به خدمت تدریس اشتغال ورزند.

مولانا محمد تقی، در جرگهٔ نخستین طلاب دارالعلوم بود. بدین جهت به نیکی توانست از اساتید صاحب جلالت این جامعهٔ علمی کمال استفاده را ببرد. که در رأس آنان پدر بزرگوارش؛ مولانا محمد شفیع (ره) قرار داشت که ذکر مختصری از حالات وی قبلاً گذشت.

در اینجا گذرا به گوشه ای از حالات زندگی علمی اساتید مشهور مولانا اشاره می کنیم:

۱- مولانا اکبر علی(ره)

ایشان از افاضل اهل علم و صلاح بود. پنجاه سال تمام در مسند تدریس وفادار ماند. در فنّ تدریس، مدرّسی نابغه و بی همتا بود. و در فنّ تألیف نیز مهارت داشت. کتاب «إظهار الحق» مولانا رحمت الله کیرانوی (ره) را که به زبان عربی بود به سبکی شیوا به زبان اردو بر گرداند. در زمینهٔ تألیف و ترجمه، کارهای زیادی به انجام رساند.

ولی موقعیّت و جایگاه واقعی وی را می توان در این بیان مولانا محمدتقی نیکوتر شناخت که :«عرصهٔ حقیقی مولانا اکبرعلی (ره) در تدریس بود. موادّ درسی مهم و علمی پیچیده را چنان روان، سهل و آسان حلّ و تبیین می کرد که چونان آب!».[1]

مولانا کتابهای زیادی نزد ایشان خواند که از آن جمله می توان به دو کتاب «توضیح و تلویح» در اصول فقه و «تفسیر جلالین» اشاره کرد. این عالم ربّانی سرانجام در ماه شوال ۱۳۹۷ هجری دارفانی را به قصد دیار باقی ترک گفت و در مقبرهٔ دارالعلوم به خاک سپرده شد.[2]

۲- مولانا مفتی ولی حسن (ره)

مولانا محمدتقی از ابتدای تحصیل تا اول سال پنجم کتابهای درسی فراوانی را نزد ایشان فراگرفت. وقتی به سال پنجم رسید قسمت اول کتاب «هدایه» علامّه مرغینانی را نزد وی خواند.

---

[1]- نقوش رفتگان/۱۱۳.

[2]- نقوش رفتگان/۱۱۳.

مولانا ولی حسن (ره) عنایت ویژه و جدّی یی نسبت به مولانا محمدتقی در ایجاد و شکوفایی ذوق خواندن و مطالعه در وجود او داشت. مولانا در این زمینه می گوید:

«با اشارهٔ ایشان بود که زمانی که من در کلاس اول رشتهٔ عمومی درس می خواندم به کتاب «فقه اللغة» ثعالبی مراجعه کردم و تردیدی نیست که این اشارهٔ مولانا (ره) بخاطر راهنمایی طلاّب به مصادر علمی و غرس بذر عشق مطالعه در دل آنها بوده است.[1] تخصّص وی در فقه و افتاء بود و تمام طول عمرش در تدریس و افتاء سپری گشت و کتابهای سودمند زیادی نگاشت که مهمترین آنها کتاب «نظام خانواده» بود که در زبان اردو نگاشته شد. در این کتاب وی با روشی علمی، نظام قراردادی خانوادهٔ مبتنی بر سکولار را در زمان حکومت ایوب خان تخطئه کرد.

و مقالات علمی و دینی زیادی را نیز در مجلهٔ «البینات» که از سوی دارالعلوم منتشر می شد نوشت. البته گفتنی است که این مقالات را زمانی نوشت که به کورنگی نقل مکان و بدلیل بعد مسافت از تدریس در «دارالعلوم» کناره گیری کرد.

مولانا (ره) اسطورهٔ علم و تقوی بود، همچنانکه مربی یی صاحب مقام و مبرّز بشمار می آمد. مولانا می گوید: «ایشان (ره) فقط کتابهای علمی را به ما درس نمی داد، بلکه در اذهان و قلوب ما اندیشهٔ دینی را نیز، که تا امروز از آن متمتّع گردیده ایم غرس نمود-ولله الحمد علی ذلک.»[2]

و سرانجام ایشان (ره) در روز دوم ماه رمضان المبارک ۱۴۱۵هجری برای اقامت دائمی در دار باقی، دار فانی را وداع گفت.

۳- مولانای مجاهد؛ نور احمد (ره)

مولانا نور احمد (ره) در سال ۱۹۲۰م در مدیریه اکیاب از مناطق شهر اراکان بورمیه بدنیا آمد. در دیوبند درس خواند و در سال ۱۹۴۸م پس از استقلال پاکستان، به این کشور هجرت کرد، و هنگامی که مولانا محمد شفیع (ره) دارالعلوم را در شهر کراچی تأسیس کرد. ایشان بازوی راست او در تحقّق این هدف بلند بود. و در سال ۱۹۵۱م به عنوان مدیر اعلی دارالعلوم تعیین شد و تا ۱۹۶۴م بر این منصب باقی ماند. در خلال این سال های متمادی شبانه روز در

---

[1]- البلاغ شماره یازدهم سال۱۳۱۵هجری.

[2]- مصدر سابق.

خدمت این مرکز علمی بوده و در نظم ساختار و تنسیق کارهای مختلف اداری آن نستوحانه کوشا بود. در کنار مدیریّت مقتدرانه و آگاهانه، مدرّسی متقن و عالمی متبحّر نیز بود.

مولانا محمد تقی که در دورهٔ ابتدایی نزد وی درس خوانده بود در کلمات زیبایی چنین می گوید: «و "حروف شناسی" من ظاهراً بر می گردد به مولانا نور احمد (ره) که وی با این کار خود بر من منّت بزرگی نهاد»[1] و ایشان بود که چاپخانهٔ «إدارة القرآن و العلوم الإسلامية» را در شهر کراچی بنا نهاد.

سرانجام ایشان در جمادی الثانی ۱۴۰۷ هجری برابر با فوریهٔ ۱۹۸۷میلادی رحلت کرد و در مقبرهٔ جامعة دارالعلوم کراچی خاک سپاری شد - رحمه الله رحمة واسعة.

٤- مولانا مفتی رشید احمد(ره)

در سال ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۳هجری، در دارالعلوم کراچی در مقام شیخ الحدیث بر مسند تدریس جلوس کرد. مولانا محمد تقی کتاب «صحیح بخاری» را در خدمت ایشان خواند. در سال ۱۳۸۳هجری از دارالعلوم کناره گیری کرد و مدرسه ای دینی و مرکزی برای دعوت و ارشاد در منطقه ناظم آباد کراچی تأسیس نمود. عمرش را همواره در زمینه های مختلف دینی سپری کرد. جایگاه علمی وی بالاتر از آن است که نیازی به گفتن باشد - مدّ الله بقاءه للأمة الإسلامية، و متّعنا بفيوضه.

اساتید دیگر مولانا

۱- مولانا محمد رعایت الله(ره)

ایشان نیز سالیانی طولانی در دارالعلوم به خدمت تدریس اشتغال ورزید. و در کنار این کار در تنظیم امور دارالعلوم به مثابهٔ یک مدیر داخلی انجام وظیفه کرد. ایشان سرانجام در ۱۶ شعبان المعظّم سال ۱۴۲۰هجری در گذشت.

---

[1] - متاع نور/۲۲۸.

۲- مولانا سبحان محمود (ره)

ایشان مدیر داخلی جامعه دارالعلوم و شیخ الحدیث بود. و فضیلت او در علوم روایی و فقهی بلند مرتبه است. الگویی بارز در عرصهٔ تربیت اسلامی، اصلاح نفوس و قوام بخشیدن به آن و توجیه و رهنمونی مسلمانان بسوی خیر و نیکی است. عاقبت در ۲۹ ذی حجه سال ۱۴۱۹ هجری برابر با ۱۷ آوریل سال ۱۹۹۹م جهان فرودین را به قصد اقامت ابدی در جهان برین ترک گفت.

۳- مولانا سلیم الله خان

رئیس و مؤسِّس جامعهٔ فاروقیه و شیخ الحدیث آن مرکز بزرگ علمی، در حال حاضر است. ایشان همواره در عرصه های مختلفی به خدمت دین پرداخته و می پردازد. از خداوند می خواهیم سایهٔ ایشان را مستدام بدارد- نفعنا و نفع المسلمین بعلومه و خدماته العلمیة و الدینیة و تقبّله قبولاً حسناً.

٤- مولانا شمس الحق (ره)

ایشان عالمی برجسته در معارف پیچیدهٔ فلسفی و مباحث عقلی مربوط به عقاید بود. همانطوری که عالمی بصیر و آگاه در علوم روایی و فقهی نیز بود. و همیشه در کار تدریسِ حدیث و تفسیر، در «دارالعلوم» در رتبهٔ عالی قرار داشت و خدمات علمی زیادی برای جامعه به سرانجام رسانید.

جایگاه علمی مولانا

خداوند مانند دیگر عالمان نیکوسرشت و صاحب فضیلت، و موفّق در امور خیر، برای مولانا محمدتقی عثمانی نیز؛ خانواده ای علمی و بزرگوار، استادانی مبرِّز و صاحب فنّ، موهبتهایی بی همتا، و فرصت کافی برای استفادهٔ علمی، و همّت والا در یادگیری همه جانبهٔ علوم جدید و عصری را، در کنار علوم و فرهنگ اسلامی ارزانی داشت. سپس کسب تجارب پیاپی از خلال سفرهای غالباً علمی، که در اثناء آن فرصت هایی فراهم آمد تا مولانا با عالمان بزرگ جهان اسلامی که بلحاظ مسلک، مشرب، و تخصّص دارای درجات و مراتب متفاوت و متعدّدی بودند، دیدارهایی بعمل بیاورد، از دیگر مواهبی بود که خداوند به مولانا موهبت نمود.

آنچه کاملاً هویداست این است که استعمار غربی در جهان اسلامی بطور اعمّ و در شبه قارّهٔ هند بطور اخصّ، آثار شوم و پلید خود را برجای گذاشت. پس از اینکه چنگالهای خونریز و استعمارگرانهٔ خود را در این سرزمین فروکرد، در پی یک تلاش مذبوحانه، تمام آنچه را که با اسلام پیوند عمیق داشت طرد کرد و نتیجه آن شد که علوم اسلامی در عرصهٔ زندگی اجتماعی از متن به حاشیه رانده شد و فقط در زوایا و مدارس، منحصر و محصور گشت و در این اماکن و محیط های علمی و معنوی بود که مشایخ و عالمان، تحت نظارت خود، در بحبوحهٔ تندبادهای استعمار طغیانگر، از آن تا پای جان، پاسداری و حراست کردند. و استعمار پیش از اینکه از در غدر وارد شود و برای نابودی اسلام، دست بکار گردد، توانسته بود نسل کاملی را بوجود بیاورد که از فرهنگ مادی سرکش، تغذیه شده و عمیقاً با میراث اسلامی، بیگانه بود. ولی این نظام، پس از یک دورهٔ طولانیِ بعد از استعمار، به سرعت دچار سستی و آشفتگی گردید. و از سویی، نظام تعلیمات دینی یی که مشایخ برای مواجههٔ با اوضاع اتخاذ شده از جانب استعمار، برگزیده بودند، در همان ساختار و شاکلهٔ اولیه و نخستین و تقریباً بی تأثیر خود، بدون کمترین تغییرات و اصلاحاتی باقی مانده بود.

طبیعی می نمود که این دو نظام، در چنین اوضاعی، در امتداد دو خط متوازی یی حرکت نمایند که هیچگاه با هم تلاقی نکنند. در نتیجه، تعلیمات عربی- اسلامی در یک وادی و تعلیمات مدنی جدید در وادی دیگری به حرکت خود همچنان ادامه دادند، بدون اینکه در خلال این مدت برای ایجاد تلاقی و پیوند بین این دو نظام و یا لااقل برای فراهم ساختن زمینه و شرایط مناسبی برای ارتباط بخشی هایی از آن دو با همدیگر، جهد بلیغ و مشکوری به عمل آید و —متأسفانه- این گسل و شکاف بطور مستمرّ و بی وقفه، به شکل فاجعه آمیزی همچنان به وسعت و عمق خود ادامه داد.

تا اینکه سرانجام مفکّران، از دو طرف، بدین امر غیر قابل انکار آگاهی یافتند که برای پر کردن این خلأ و شکاف، هیچ راه دیگری جز ایجاد [فرصت و فضایی مناسب و صمیمانه برای] نشستهای علمی [و به تعبیر رایج تر پیوند بین حوزه و دانشگاه] وجود ندارد. تا از طریق این پیوند، برنامه ها و نظام هایی به منصّه ظهور برسد که مردم بتوانند در ظلّ این برنامه ها و نظام ها، به آسانی بدانچه از علم، ادب و فلسفه که مورد نیاز آنهاست برسند. علم و ادب و فلسفه ای که [کاملاً با چشمه سار زلال] عقیده و فرهنگ منزّه و پاکیزهٔ اسلامی سیراب شده است. البته با

شیوه و اسلوبی که اولاً؛ چشم ها و گوش های معاصر با آن مأنوس باشد و ثانیاً؛ در آن، روح اسلام از قوّت و متانت برخوردار باشد و ثالثاً؛ مسائل به نحوی جذاب، رسا و شیوا در سخن و نگارش، عرضه گردد و رابعاً؛ بین آنچه گذشتگان به ارث گذاشته اند و آنچه معاصران بدان رسیده اند یک مقایسهٔ پسندیده و قابل قبولی به عمل آید.

از میان این مفکّران بزرگ، بی تردید مولانا محمدشفیع (ره) اولین کسی بود که قدم به جلو گذاشت. زیرا وی در خلال تجارب طولانی اش در عرصهٔ فتوا و رویارویی با اوضاع پیچیدهٔ جدید، پیش از هر کس دیگری به ضرورت ایجاد این پیوند، پی برده بود. بدین جهت، در این راستا کوششهای فراوانی به عمل آورد که برای اثبات این مدعا می توان به تألیفات فقهی ارزشمند وی که از بهترین نمونه ها در این نوع از ره آوردهای علمی است اشاره کرد.

مولانا محمدشفیع(ره) گام سخاوتمندانهٔ دیگری نیز برداشت، بگونه ای که همّت فرزندِ سرشار از ذکاوت و نجابت خود را به حرکت درآورد و وی را واداشت تا بعد از فراگیری علوم اسلامی به آزمون دیگری که همان فراگیری علوم جدید بود وارد گردد و به رغم تنوّع و تکثّر رشته های علوم جدید برای وی رشته های اقتصاد، سیاست و قانون را برگزید. چراکه این علوم در تمام مواردِ وفاق و خلاف خود، پیوند مباشر و مستقیمی با فقه اسلامی دارند.

مولانا محمدتقی عثمانی در این آزمون، سر بلند بیرون آمد و در این امتحان، از خود سابقهٔ درخشانی برجای نهاد و درکنف توفیقات الاهی توانست در علوم سه گانهٔ یاد شده در کسوت یک انسان متبحّر و با تجربه ظاهر شود. سپس در میدان اجرایی کردن این دو فرهنگ دینی و علمی، در نقش زنبور عسلی ظاهر شد که با استفاده از عصاره های گلها و میوه های مختلف، دست به ترکیبی زد که در نتیجهٔ آن، توانست نتایجی ببار بیاورد که آن به تمامه، غذای روحی و علمی گوارایی باشد که با آمیختن عناصر برگرفته از علوم اسلامی اصیل بدست آمده بود. و این ثمرهٔ ترکیبی، در خدمات فقهی وی که تاکنون در ابعاد مختلف، تقدیم جامعه نموده-و در آینده نیز همواره تقدیم می دارد- کاملاً ملموس و متجلّی است.

از طرفی، مولانا در قسمت ادبیاتِ زبان هایی مثل عربی، اردو و انگلیسی هم از ذوق ادبی سرشاری برخوردار بود. و آنچه جالب توجه است اینکه، ایشان این ذوق ادبی خود را نیز، در زمینهٔ خدمت به موضوعات علمیِ خالص، بکار برده است، از این رهگذر است که ذوق ادیب، بر ذوق عالم، سیطره نیافته است. همچنانکه ذوق عالم بر ذوق ادیب نیز سلطه نیافته است. بدینسان است که مولانا به نیکی توفیق یافته موضوعات علمی دقیق [به معنای واقعی کلمه] را

چنان در قالب ذوق ادبی بریزد که معانی آن به سرعت، در اذهان می نشیند و علی رغم آن... و بهترین گواه این مدعا قصیدهٔ طولانی یی است که او در رثای پدر گرامی اش سروده است و انصافاً، این قصیدهٔ او در نوع خود، در زمینهٔ رثاء، نمونهٔ منحصر به فردی در شعر اردو است.

مولانا در عرصهٔ خطابه، موعظه، و دروس و دعوت هم، سیره و شیوهٔ تحسین برانگیز و سرشار از ذوق و قریحه ای را که موجبات استفادهٔ عمومی را فراهم ساخته برگزیده است- نسأل الله تعالی أن یزیده علماً و أن یبارک فی عمره و أوقاته، و أمدّ حیاته للأمة الإسلامیة.



۲. سیرهٔ علمی

خدمات علمی

هنگامی که به جانب خدمات علمی و گرانسنگ وی نظر می افکنیم ارتباط و پیوندی محکم و وثیق، همانند پیوند بین روح و جسد را بین زندگی عملی و علمی وی، بروشنی نظاره می کنیم. بگونه ای که هیچ عملی را خارج از محیط علم و خدمات علمی وی نمی بینیم. با پشت کاری همه سویه، همه تن، در خدمت تعلیم، تدریس، تألیف، دعوت و ارشاد است. که بارزترین خدمات وی، عبارتست از: تدریس، تصدّی کرسی فتوی، تألیف کتاب، و تلاش مستمر و مداوم در ایجاد اصلاحات اساسی در زمینهٔ قوانین و اقتصاد، در کشور باکستان و خارج از مرزهای آن، و ارائهٔ مباحث فقهی نوین و عصری در دوائر محلی و دولتی، دعوت و ارشاد، مطبوعات، و سفرهای جهانی در کسوت دعوت.

در ادامهٔ این وجیزه، ذیلاً می کوشیم، بر روی هر یک از این موارد، بطور اختصار درنگ کنیم:

۱.تدریس

پس از اینکه از «دارالعلوم» فارغ التحصیل شد موادّ علمی متنوّعی به وی تفویض گردید. و در این فرصت و مجال علمی، در راه ترقی و پیشرفت خود، بسان یک مدرّس تربیتی موفّقی برای فتح قلهٔ آن، به برداشتن گام های بلندی ظفر یافت. و سال ها در زمینهٔ مباحث علوم جدید و فقهی، در دو بخش جهانیِ «فوق لیسانس» و تخصّص در فتوی - دکتری- در جامعهٔ دارالعلوم کراچی اشتغال ورزید.

درسها وسخنرانیهای علمی وی، چشمه سارهای خروشان و سیّالی را پدید آورده بود که از گرانبهاترین و زیباترین این نمونه ها، می توان به مجموعهٔ سخنرانی های علمی بی اشاره کرد که وی آنها را در خلال سالهای تصدّی کرسی تدریس «جامع ترمذی» ایراد کرده است. و این مجموعه، با ترتیب و تدوین زیبا و جالبِ مولانا رشید اشرف سیفی - خواهرزادهٔ مولانا محمدتقی عثمانی - در سه جلد قطور با نام «درس ترمذی» در زبان اردو در دسترس عموم قرار دارد.

با گذشت زمان، دایرهٔ تدریس مولانا وسعت یافت، و به تدریس موادی که از جانب «دارالعلوم» به وی تفویض شده بود اکتفا نورزید. بلکه دوره های آموزشی بسیار سودمندی را برای افادهٔ عالمان و مفتیان، در زمینهٔ اقتصاد، سیاست و قانون برگزار کرد، و در این دوران، [ابتدا] دوره ها و گردهمایی های متعدّدی در موضوع اقتصاد دایر شد و جمّ غفیری از عالمان، درخلال این گردهمایی ها و نشستها، استفاده بردند و بموازات این، جلساتی را در موضوع سیاست و قانون نیز تشکیل داد و عالمان از اطراف و اکناف کشور، از این جلسات مانند جلسات سابق، بگرمی استقبال کرده و فعالانه شرکت جستند. مجموعه ای از این سخنرانیها در زمینهٔ اقتصاد، با ترتیب و تدوین شاگرد او؛ شهید محمد مجاهد (ره) با نام «اسلام و نظام معیشتی/ تجاری نوین» به زبان اردو انتشار یافت.

۲.تصدّی کرسی فتوی

مولانا، ممارست در نگارش فتوی را از همان زمان طلبگی، تحت اشراف پدرگرامی اش؛ مولانا محمدشفیع عثمانی (ره) و استاد بزرگوارش مفتی عامّ کشور پاکستان؛ مولانا ولی حسن شروع کرد. به جهت صدور فتاوای قوی و مدلّل به دلائل و براهین محکم، دقت نظر و بیان شیوا در تنظیم مطالب و روانی اسلوب نگارش، در مدت کوتاهی، تحسین همهٔ اساتید، مشایخ و دیگر عالمان را برانگیخت و همه، زبان به ستایش اوگشودند. پس از تحصیل، مشغلهٔ او در زمینهٔ فتوی، رو به ازدیاد گذاشت و بعد از تصدّی مسند فتوی تاکنون، توانسته است هزارها فتوی را صادر نماید. ولی متأسفانه این مجموعهٔ عظیم و میراث بزرگ، همچنان در دفاتر خطّی دارالإفتاء، مانده است و اگر فرصتی برای چاپ آنها فراهم می شد قطعاً به شکل یک مجموعهٔ ضخیم در چندین مجلّد در دسترس [عالمان در اطراف و اکناف عالم] قرار می گرفت.

او در این روزها- علی رغم مشاغل زیاد و فرساینده اش در علم و دعوت- وظیفه اشراف و نظارت بر شعبۀ فتوا را بر عهده دارد، بطوری که هیچ فتوای مهم و حساسی بدون امضاء وی صادر نمی گردد. متولّیان و کارگروه "دارالإفتاء" در تمام معضلات فقهی بدو مراجعه می کنند، و هر مسألۀ پیچیده و صعبی هرگاه بدو می رسد چنان راه حلّ هایی از سوی او ارائه می شود که سینه ها خنک و چشم ها نورانی می گردد- فأحسن الله جزاءه و حفظه الله من کل سوء.

۳.تألیفات

و امّا تألیف، منزلگه و تجلیگاه جمال، جلال و دارای جاذبیّت غریبی در زندگی علمی درخشان او است. منزلگه ای که، بین جدیّت فقیهِ قاضیِ صاحب بصیرت، و حکمتِ داعیِ مخلصِ آگاه به دعوت و اسالیب آن، جمع کرده است. چنانچه، بین تحلیلگری آگاه و منتقد در موضوعات جهان مطبوعات؛ ناصح دین، امتّ، سرزمین و جهان اسلامی، و بین زیباییِ ذوق ادبیِ رفیعی یی که قلوب را می رباید و عقول و ارواح را عطرآگین می کند نیز جمع کرده است.

کار تألیف را از آغاز جوانی شروع کرد. زمانی که هنوز در مدرسه درس می خواند. خداوند در این زمینه، قدرت و توان فوق العاده ای به وی داده بود که روز به روز بر این قدرت و توان او می افزود.

٤.تلاش مولانا برای اسلامی کردن قوانین پاکستان

پیش از این، اشاره کردیم که پاکستان بر اساس کلمۀ اسلام، تأسیس گردید. و بالاترین آرزو و خواستۀ مسلمانان، پس از اقامت در این کشور، این بود که شریعت اسلامی در آن تنفیذ گردد و بدنبال آن، مجتمع مسئول و متعهّدی که نمونۀ مجسَّم و زنده ای از مفاهیم حقیقی و اصیل فرهنگ اسلامی باشد، پدید آید. ولی با تأسف شدید، این آرزو و خواسته، بدلائل فراوانی بطور کامل برآورده نگردید. که یکی از آن دلائل، انحصارگرایی دولت و گرایش آن به جانب اشخاص یا احزاب و گروههایی بوده که با روی آوردن به فرهنگ غربی رویکردهایی سکولاریستی داشته اند و از فرهنگ اسلامی و ارزشهای آن فاصله گرفته و با آن بیگانه بوده و حرص و ولع شدیدی برای کسب ریاست و حکومت داشته اند. همین علل و عوامل یاد شده در این پنجاه سال گذشته به شدیدترین کشاکش ها و بحران های سیاسی

مداوم و پیوسته ای میان احزاب سیاسی کشور، منتهی شده است. و هیچگاه شرایطی فراهم نگردید تا حکومت بر اساس شریعت اسلامی به قانونگزاری بپردازد.

وگفتنی است که در خلال این اوضاع دردناک، عالمان ربّانی هرگز راه سکوت در پیش نگرفتند و از منازعات و کشمکش هایی که بین نیروهای دینی و عناصر سکولار درگرفت بی تفاوت نمانده و فاصله نگرفتند. بلکه برای ارشاد حکومتها برای قانونگزاری بر وفق شریعت اسلامی دست به تلاشهای بی وقفه ای زدند. چنانچه برای اثبات این مدعا، می توان به وضع بند خاصی در قانون اساسی برای شأن گروه قادیانیهٔ کافرکیش، اشاره کرد. و مولانا محمدتقی عثمانی در این تلاش مبارک، بدون اینکه با احزاب سیاسی، وابستگی داشته باشد سهم بسزایی داشت. و خداوند وی را در این تلاش موفق گردانید تا بتواند در یک چارچوب گسترده و چشم اندازی روشن به خوبی و به نحوی تأثیرگذار نقش آفرینی کند.

و مولانا کوشیدَ تا در این عرصه، از غوغاسالاریها و هیاهوهای سیاسی دور بماند و در فضایی آرام و خموش بدون کمترین چشمداشتی از مردم، قهرمانانه در برابر دین، کشور، و امّت اسلامی به ادای دین خود، همّت بگمارد. و در تمام این دوران، هدف اش صرفاً به اهتزاز درآوردن پرچم حق و مبارزه با سکولاریسم و هر آنچه با شریعت اسلامی در تصادم قرار می گیرد و بالأخره یاری دادن حق علیه باطل بود و مهمتر از همه اینکه، در تمام این کارها و مجاهدتها فقط کسب رضای الاهی را منظور نظر خویش قرار می داد.

۵.تلاش مولانا برای اسلامی کردن اقتصاد

مولانا موازی فعالیت های خود در زمینهٔ ایجاد اصلاحات زیرساختاری در زمینهٔ قانون اساسی، قوانین جنایی و مدنی و یا فعالیّت وی در زمینهٔ ایجاد اصلاحات در دیوانعالی قضایی پاکستان، فعالیّت وسیع و گسترده ای را در زمینهٔ اصلاحات اقتصادی و ساری و جاری ساختن معاملات تجاری بر وفق احکام شرعی آغاز کرد. و از خلال مباحث اصلاح طلبانهٔ او در اقتصاد، کاملاً آشکار می گردد که تبحّر و تخصّص ایشان در علم اقتصاد جدید و تطبیق آن با فقه اسلامی، هیچگاه کمتر از تخصّص و تبحر وی در قانون مقارن با فقه اسلامی، نیست. لازم به یادآوری است که وی در پژوهش ها و تحقیقات خود فقط به پرداختن به نظریّهٔ قانون و اقتصاد، بسنده نکرد، بلکه نگاه خود را در هر دو عرصه، علی السویّه معطوف کرد. یعنی از یک

طرف، در مقام یک قاضی، در محکمهٔ عالی، نقش آفرینی کرد، و از طرف دیگر، در یک تلاش مداوم، کوشید یک نظام اقتصادیِ مبتنی بر مبادی اسلامی، وضع کند تا مسلمانان از مجاری آن، بتوانند معاملات تجاری خود را مطابق با موازین شرعی، انجام دهند و بدین وسیله راه برای خاتمه بخشیدن به نظام ربوی بجدّ، مساعد گردد. و خوشبختانه در این جهد بلیغ خود، به تدوین یک نظام اقتصادی متکامل و پیشرفته برای تعدادی از ادارات مالی / مصرفی دولت های مختلف پاکستان، توفیق شایانی یافت. کما اینکه در سازمانهای کنترل و حراست شرعی متعددی برای دهها مؤسسهٔ مالی / مصرفی در سِمت ریاست و یا عضویّت به انجام وظیفه پرداخت.

مولانا در یکی از گفتگوهای خود چنین می گوید:

«از همان روزهای تحصیل در دارالعلوم، این شور و اشتیاق زائد الوصف به من دست داده بود که روزی فرا برسد که تلاشهای ما در مجاری اجرای شریعت اسلامی بر تمامی کرهٔ خاکی، بالأخص در پاکستان، کانالیزه و بسیج گردد. زیرا بر اساس وعده ای که به مسلمانان داده شده بود، این کشور می بایست بر مبنای شریعت اسلامی پایه گذاری می شد، و من در اثنای این سالها، کاملاً بدین نکته پی برده بودم که، در اینجا، دو عرصهٔ اجتماعی مهم، وجود دارد که عالمان دینی، باید در جهت اصلاح آنها بکوشند که آنها عبارتند از: «قانون» و «اقتصاد». و از طرفی، این دو پدیدهٔ مهم اجتماعی، در نظامهای تجدّدگرای عصر حاضر نشانواره های تجدّدگرایی را نیز با خود به یدک می کشیدند. بنابر این با عنایت بدین نشانواره ها، زمانی می توان در مسیر اجرایی کردن شریعت توفیق یافت که نظام های جدیدِ مربوط به «قانون» و «اقتصاد» را ریشه ای و بجدّ شناخت. زیرا از قدیم و ندیم گفته اند که:«کسی که اهل زمان اش را نشناسد نادان است»

من از دوران طفولیّت، با این تفکر می زیستم و با آن به کلنجار می رفتم که وقتی می گوییم: «واجب است که نظام شریعت اجرا شود» یا زمانی که می گوییم:«نظام اسلامی نظامی مستقل و کاملاً متمایز با نظام های سوسیالیستی و سرمایه داری است» در اینصورت واجب است که یک برنامه و نظامی عملی از آن را برای مردم عرضه نماییم و به هیچ وجه، برای عالمان دین، شایسته نیست که به یکسری دعاوی نظری صرفْ که جهان واقع آنها را تأیید نکند بسنده کنند.

اینها، افکاری بود که در طول سالیان گذشته، همواره مشاعر مرا به شدّت به خود مشغول ساخته و عمیقاً در روح و جانم ریشه دوانده بود و با مرور ایام رسوخ بیشتری می یافت. وقتی از

«دارالعلوم» فراغت یافتم، نخست به درس اقتصاد اشتغال ورزیدم و موفّق به اخذ درجهٔ «لیسانس» گردیدم و در این آرزو بودم که تحصیلاتم را در اقتصاد تا به «فوق لیسانس» ادامه دهم ولی در اثناء تحصیلاتم، پی بردم که مباحثی که در ادامهٔ این رشته بدان پرداخته می شود با آنچه من جهت مباحث تطبیقی بین اقتصاد و فقه اسلامی بدنبال آنم، مناسبت و ارتباط چندانی ندارد و بکار من نمی آید، لذاستکه از ادامهٔ تحصیل در این رشته صرفنظر کردم، اما هیچ زمانی خود را از مراجعه به مصادر و کتب اقتصاد بی بهره نساخته ام. و مطلب مهم و اساسی یی که در این زمینه بدان رسیده بودم این بود که مهمترین وجه افتراق بین نظام اقتصادی اسلام و نظام اقتصادی سرمایه داری عنصر «ربا» است. بدین منظور، تصوّر من همواره بر این بوده که تا هنگامی که ما دست به تأسیس مؤسسات مالی یی که امور و برنامه های تجاری خود را بدور از فعالیتهای ربوی، براساس مبانی و اصول شرعی بنا کنند نزنیم هیچگاه تحقّق عینی یک نظام اقتصاد اسلامی ممکن و متصوّرنخواهد بود. از این رهگذر، بیشتر مقالات علمی من تا پیش از ورود رسمی ام در این مباحث، در ماهنامهٔ «البلاغ» توجه حاکمان و والیان امور را بدین امور معطوف ساخته است. سپس وارد "مجلس فکر اسلامی" شدم و در آنجا موفق شدیم یک کمیسیون که بتوانیم از مجرای احکام شرعی به مباحث اقتصادی پرداخته و با نظام ربوی مبارزه کنیم تشکیل دهیم. و در همین دوران بود که تجارب گرانبهایی کسب کردم.

ولی نتیجهٔ این تلاشها به سرانجام نرسید چون حکومت، یا بکلی از قبول برنامه های کمیسیون، سر برمی تافت و یا در پذیرش مصوّبات کمیسیون، گزینشی عمل می کرد.

تا اینکه ما، مصمّم شدیم دست به تأسیس مؤسساتی غیر ربوی بزنیم و خوشبختانه در این کار موفق شدیم و توانستیم مؤسسات و بانک های اسلامی عدیده ای روی کار بیاوریم که از میان آنها میتوان به «بانک اسلامی فیصل» اشاره کرد. که برخی از مسؤولان نیز با من همراهی و همکاری کردند و از من خواستند عضو «سازمان کنترل و نظارت شرعی» گردم و من نیز بدین درخواست آنان، پاسخ مثبت دادم»

از سخنان فوق الإشاره، کاملاً واضح می گردد که اشتغلات مولانا در زمینهٔ فعّالیّت های اسلامی کردن «اقتصاد»، با گذشت زمان رو به فزونی بوده است. چنانکه در مطالب فوق خواندیم، وی در دهها مؤسسهٔ مالی، و در سِمت هایی چون: مستشاری و عضویّت در سازمانهای کنترل و نظارت شرعی مختلف، ایفای نقش نموده است.

مهمترین فعّالیّت های او در بخش سازمان های شرعی به شرح زیر است:

۱. رئیس مرکز اقتصاد اسلامی پاکستان، در سال ۱۹۹۱ م.

۲. رئیس سازمان شرعی بانک آمریکایی مستقر در عربستان سعودی شهر جدّه.

۳. رئیس کمیسیون شرعی کنفرانس اسلامی مؤسسهٔ «داوجونز» در شهر نیویورک.

۴. رئیس کمیسیون شرعی «سرمایه گذاری اسلامی بین المللی» بانک (HSBC) در شهر لندن.

۵. رئیس کمیسیون شرعی «ستی بانک سرمایه گذاری اسلامی» دولت بحرین.

۶. عضو سازمان کنترل و نظارت شرعی اولین «بانک سرمایه گذاری» بحرین.

۷. اخیراً «سازمان محاسبات» مؤسسات اسلامی بحرین، به تأسیس یک «مجلس شرعی» مبادرت ورزید تا از این طریق بتواند به مطالبات مؤسسات مالی اسلامی، براساس معیارهای شرعی پاسخ بدهد و این مجلس از مجموعه ای از علمای برجستهٔ سازمان های کنترل و حراست شرعی بانکهای اسلامی شکل گرفت. مولانا بعنوان رئیس این «مجلس شرعی» برگزیده شد و به توفیق الاهی توانست معیارهایی را برای مطالبات شرعی جهت اجرایی کردن "سرمایه گذاری اسلامی" وضع کند.

هم اکنون بسیاری از ادارات در فعّالیّت های خود، از توجیهات تحقیقی و آراء فقهی او استفاده می کنند.

محصّل کلام اینکه: خداوند در این مجال توفیقات زیادی را رهین مولانا نمود و خدمات وی را بنحوی نیکو مورد قبول قرار داد، بگونه ای که توانست در کارگروه اصلاحات اقتصادی «مجمع فقه اسلامی» که در آن، گروهی از بزرگترین عالمان جهان اسلام مشغول به خدمت اند سهم بگیرد و در سمت عضویّت و یا نائب رئیسی انجام وظیفه کند.

٦.دعوت و إرشاد

دعوت و إرشاد، امر به معروف و نهی از منکر، توجیه و رهبری مردم بسوی خیر و رشد معنوی، تربیّت آنان بر آداب دینی، برانگیختن شان بر مکارم اخلاق و اعمال و برحذر داشتن شان از تمام انواع معاصی، در هر عصر و شهری از شؤون عالمان نیک سرشت است. در سفرهای بین المللی هم هرگاه شرایط اجازه می داد مولانا به تأسّی این سنّت همیشگی، بخشی

از اوقات خویش را به این امر مهم دینی اختصاص می داد. و مانند خیلی از امور واجب دینی دیگر، بدین واجب هم اعتنا و التفات کامل داشت و این، در خلال سایر کارهای علمی و دعوتگرانهٔ او بوضوح دیده می شد.

۷. مطبوعات

خدمت در بخش مطبوعات، از وسیعترین و گسترده ترین میادین «جهاد علمی» مولانا در راه دعوت بسوی حق، نشر سخنان صادقانه، و ترویج بیداری اسلامی در جامعه بوده و است.

نگاهی به چشم انداز سی سالهٔ «کارنامهٔ» مولانا، در عرصهٔ مطبوعات، نشان خواهد داد که چنین کار مشقّت زایی جز برای کسانی که همراه با فداکاری، خود را برای آن فارغ کنند بر آوردنی نیست-این از ناحیهٔ کمّی آن است.

و اما از ناحیهٔ کیفی هم، باید گفت مولانا از جهت توان علمی و فکری و عمق مطالعات وی در ارتباط با قضایای جهان معاصر، دارای مزیّتی بود که او را از سایر همکارانش در این فنّ، ممتاز کرده بود. و انسان انگشت حیرت به دندان می گیرد زمانی که می بیند ایشان چگونه توانسته این بار سنگین را در خلال مشاغل طاقت فرسای علمی دیگر، چنین به نیکی بدوش کشیده و به سرمنزل مقصود برساند!؟

نخستین ورودگاه او در جهان مطبوعات ماهنامهٔ «البلاغ» بود. هستهٔ اولیهٔ آن را بدست مبارک خود در سال هزار و نهصد و شصت و هفت / ۱۹۶۷ میلادی غرس کرد و خداوند آن را به برکت تلاشهای بیدریغ و مدیریّت بی همتای او، به درختی تناور، بزرگ و سایه دار و دارای میوه های نیکو مبدّل ساخت. و بندگان خداوند، بعد از آسیبهای زیانبخشی که از ناحیهٔ مبطوعات متمرّد و سرکش [= سکولار] معاصر، دیده بودند به سوی این شجرهٔ طیّبه، روی آوردند.

مولانا در سرمقالهٔ نخستین شمارهٔ «البلاغ» اهداف آن را چنین ترسیم می نماید:

«همانا اهداف و برنامه های پیش روی نشریهٔ «البلاغ»، اهداف و برنامه هایی ایجابی است. و این نشریه، هرگز بدنبال دامن زَدن به پدیدهٔ شوم فرقه گرایی، بین اقوام و اصناف، و گروه های اجتماعی نیست. بلکه با توجه به اهدافی که پیش روی خود دارد در نهایت توان خود می کوشد تا از زیانبخش بودن فرقه گرایی های موجود در جامعه نیز فرو بکاهد. و این هدف غایی را نیز وجههٔ همت خویش قرار می دهد تا به تمامی خدماتی که احزاب و گروهها در

راستای خدمت به اسلام و جامعه اسلامی به عمل آورده اند بدیدۀ تقدیر و اجلال بنگرد. بنابر این هدف مهمی که دنبال می کند، نصیحت قاطبۀ مردم، اعمّ از مسلمانان و غیرمسلمانان است.

اما لازمۀ این مماشات و مدارا، این نیست که هر آنچه را که در محیط رخ می دهد به دیدۀ اغماض بنگریم. و یا این، بدین معنا نیست که هیچ زمانی، ماهنامۀ «البلاغ» تحوّلات و افکار متنی و پیرامونی موجود در جامعه را مورد نقد و تحلیل قرار نمی دهد.

خوانندگان باید این نکته را به خاطر بسپارند که، گر چه استراژی علمی نشریۀ «البلاغ» حول محور امور ایجابی دور می زند، اما در عرصۀ دعوت، از نقد و تحلیل بعضی آراء و بیان دگردیسی ها و تحریف هایی که در آنها رخ می دهد گریزی نیست. تردیدی نیست که همۀ انتقادات «البلاغ» با اسلوب ملهم از کتاب و سنّت خواهد بود. و بالطبع ما بدین مسأله ایمان داریم که اگر چنانچه یک «منتقد» در نقد آراء دیگران از قرآن پیروی کند هیچ خصومت و منازعه ای میان آنها در نخواهد گرفت.

پیش از اینکه شروع به کار نماییم ، لازم می دانیم در پیشگاه باریتعالی به زاری و تضرع بپردازیم و از خدایتعالی مسألت نماییم که گامهایمان را در این راه پر فراز و فرود مستحکم کند و ما را بسوی صواب و سداد رهنمون گردد و پیشرفت و تعالی روحی و مادی را برای ما رقم بزند. و از خوانندگاه هم خواستاریم با دعاهای صالحۀ خویش ما را یاری رسانند».[1]

می بینیم که ایشان، در اولین روز رسالت خود در جهان مطبوعات، چارچوب دعوت و مرزهای جهاد و تلاش مطبوعاتی خود را بطور شفاف و واضح خاطر نشان می کند و با صدای بلند فریاد بر می آورد که فهم صحیح از اسلام جز از راه تفسیر اسلام از خلال سنّت و سیرۀ نبوی که بحق شارح قرآن است امکان پذیر نخواهد بود. همچنانکه معتقد است که فهم صحیح اسلام همان چیزی است که سلف صالح بدان رسیده است. و می گوید، شرح اسلام به مجرّد مراجعه به نصوص، و چشم پوشی از میراث و گنجینۀ بزرگ علمی- اسلامی گذشتگان، نامیسّر است.

و از این رهگذر، آراء کسانی را که می گویند:«حسبنا کتاب الله» تخطئه می کند و خاطر نشان می کند که اینان با اسپر قرار دادن این شعار، سعی می کنند تلاشهای علمی پیشینیان صالح را به حاشیه برانند و اینان همواره با تفسیر قرآن از راه هواهای نفسانی و سخنانی ساختگی میکوشند تا مردم را نسبت به جایگاه خطیر سنّت و منزلت تشریعی آن، دچار شک و تردید

[1] - البلاغ،شماره اول، محرم الحرام۱۳۶۷ه،/۱۹۶۷م

نمایند. زیرا آنان خوب می دانند که سنّت و سیرهٔ نبوی بزرگترین سدّی است که آنان را از رسیدن به اهداف خود ناکام می گذارد.

مولانا، با اشاره به خطر همین جریان فکری است که، در موضعگیری شفاف خود در برابر این جریان، چنین اعلان می کند:

«هدف اساسی و اوّلی ماهنامهٔ «البلاغ» فهم اسلام و تفهیم آن بر وفق هدایت قرآنی و شرح آن در پرتو سنّت نبوی است. و می کوشد فهم اسلام را از خلال مفاهیمی که از نخستینیان امت و سلف صالح به ما رسیده است، تبیین کند. و ما به این سخن یقین داریم که هرگز اسلام واقعی فقط از راه مراجعه به نصوص لفظی، قابل شناسایی نیست. این از سنتهای لایزال الاهی است که در میان انسان ها، به همراه کتاب های آسمانی، پیامبرانی را بفرستد تا آنان، نمونه هایی زنده و تفسیری مجسّم از آن کتابها در میان مردم باشند.»[۱]

۸سفرهای بین المللی

خداوند این توفیق را رهین مولانا ساخته بود که بتواند بکرّات دست به سفرهای بین اللملی بزند و هر از چند گاهی به یکی از کشورها سفر کند. در این اواخر سفرهای مولانا بحدّی زیاد شده بود که مدّت اقامت ایشان در پاکستان خیلی کمتر از سفرهای او به کشورهای دیگر شده بود.

باری یکی از دوستانش خطاب به وی می گوید:«موطن ایشان پاکستان است ولی مقیم پاکستان نیست»(NON-RESIDENT PAKISTANI)[۲]

و بیشتر این سفرها، به جهت شرکت در کنفرانس ها و سمینارهایی است که در زمینهٔ مسائل علمی و پیرامون دعوت، برگزار می گردد.

واقعیّت این است که انسان در چنین سفرهایی، به چنان علوم و تجاربی دست می یابد که در لابلای کتاب ا دسترسی به چنین تجارب و علومی ممکن نیست. بدین سبب عالمان قدیم و جدید، سفر را وسیلهٔ مهم و کارآمدی برای دست یافتن به خواسته ها و اهداف آرمانی خود دانسته اند. به خصوص اگر این سفرها، برای مقاصد علمی و در زمینهٔ دعوت و یا برای دیدار با عالمانی باشد که از گوشه گوشهٔ جهان اسلام جهت تبادل افکار و گفتگو پیرامون موضوعات دینی، علمی و رویدادهای جهانی گردهم آمده باشند.

---

[۱] - البلاغ،شماره اول.

[۲] - جهان دیده/۲

از این رهگذر، مولانا به این نوع سفرها اهمیّت زیادی قائل بود. زیرا می توانست از یک طرف، در خلال این سفرها در زمینهٔ استفاده و افادهٔ علم و دعوت کمال بهره را ببرد. و از طرف دیگر، از نزدیک، بسیاری از کشور را دیدن کند و به اوضاع و احوال سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آنها بطور مستقیم علم و آگاهی یافته و از بعد تاریخی نیز نسبت به این کشورها، اشراف و اطلاعات مطمئن و تقریباً کاملی پیدا کند.

این سفرها، نخست در «البلاغ» در چندین شماره چاپ گردید و سپس بعداً به صورت یک کتاب مستقل ۶۰۸ صفحه ای، با قطع وزیری، تحت عنوان «جهان دیده» چاپ و منتشر شد. انصافاً مولانا در این کتاب بخش مهمی از اوضاع و احوال زندگی اجتماعی و سیاسی کشورهایی را که سفر کرده بروشنی برای خواننده واکاوی و تشریح نموده است.

خواننده ای که در سفرها، به بعد علمی، اهتمام نمی ورزد، در این کتاب شاهد یک شعور انسانی فیّاض، اسلوبی ادبی و متین، و گرایشی به بسوی نکاتی دقیق خواهد بود. و متوجه خواهد شد که سفرهای علمی، هیچگاه مانع از این نخواهد شد که شخص، از مناظر زیبای طبیعت دیدن کند و یا به زیارت اماکن تاریخی و آثار باستانی مشهور، برود.

و این مجموعه از این جهت، تابلویی فنّی است که دستی توانا و چیره، مناظر زیبای طبیعت آن را ترسیم کرده است.

اما [و هزار اما که] این عالم دعوتگر جهانگرد و سیّاح، در خلال تمام این مناظر، استقبالیه ها و بر گزاری مراسم، به هیچ وجه از اصل هَدف خود که همان دعوت باشد غافل نمانده است. بنابر این هر گاه فرصتی دست داده آن را صرف هدف اصلی خود ساخته است. و بلکه در این سفرنامه، کاملاً می بینیم که وی در بسیاری از مواقع، به محض اینکه مناسبتی می دید، براساس برنامه هایی زمان بندی شده، به امر دعوت می پرداخت. که بهترین نمونهٔ این مدعا، اتفاقی است که در کنفرانس دولتی قطر رخ داد. ایشان در این کنفرانس از ایراد موضوع تعیین شده صرفنظر کرد و به جای آن، به موضوع "ضرورت رویکرد به آداب دینی و متابعت از رهنمودها و فرامین اسلامی" پرداخت و توجه شرکت کنندگان را بدین سو معطوف نمود.

۹. منصب ها

به رغم اینکه مولانا، همواره از قبول مسؤولیّتهای انتظامی و اداری به شدّت دوری می گزید و می کوشید اوقات خود را با کارهای علمی پر سازد، امام گاهی شرایط و اوضاع بگونه ای

رقم می خورد که وی را به قبول برخی مسؤولیّت ها و مناصب اداری- حکومتی و غیر حکومتی وادار می ساخت که مهمترین آنها بطور اختصار به شرح زیر است:

❁ مناصب کنونی:

۱. عضو مجلس نقض و تمیز شرعی در دادگاه عالی پاکستان از۱۹۸۲ تا ۲۰۰۱م.

۲. نائب رئیس جامعه «دارالعلوم» کراچی از ۱۹۷۴م تاکنون.

۳. عضو فعّال «مجمع فقه اسلامی» در جدّه–که مولانا به مدّت نه سال نائب رئیس «مجمع فقه اسلامی» نیز بوده است.

۴. رئیس مجلس شرعی سازمان کنترل و نظارت مؤسسات اسلامی کشور بحرین.

۵. رئیس «مجمع فقهی اسلامی» سازمان رابطه عالم اسلامی در مکه مکرمه.

۶. عضو انجمن فتوی و مباحث اروپایی در ایرلند.

۷. رئیس مرکز اقتصاد اسلامی پاکستان از ۱۹۹۱م.

۸ رئیس سازمان شرعی بانک سعودی- آمریکایی در جدّه.

۹. رئیس انجمن شرعی آمار قیمتهای اسلامی(Islamic index) درمؤسسهٔ (dowjonws) شهر نیویورک.

۱۰. رئیس انجمن شرعی برای سرمایه گذاری اسلامی جهانی، در بانک (HSBC) برای سرمایه گذاری در شهر لندن.

۱۱. رئیس سازمان کنترل و نظارت شرعی در «سِتِی بانک سرمایه گذاری اسلامی» (Citi Islamic Investment) در بحرین.

۱۲. رئیس سازمان کنترل و نظارت شرعی مؤسسهٔ «سپرده گذاری برای سرمایه گذاریهای کوتاه مدت» در سریلانکا.

۱۳. رئیس سازمان کنترل و نظارت شرعی «بانک برکت» در جنوب آفریقا.

۱۴. رئیس سازمان کنترل و نظارت شرعی مؤسسهٔ (Islamic com) در مالزی.

۱۵. نائب رئیس سازمان کنترل و نظارت بانک اسلامی در ابوظبی.

۱۶. عضو سازمان کنترل و نظارت شرعی در اولین «بانک سرمایه گذاری» در بحرین.

۱۷. عضو سازمان کنترل و نظارت شرعی «بانک بودجه سرمایه گذاری» در کراچی.

۱۸. عضو سازمان کنترل و نظارت شرعی در مؤسسهٔ «همبستگی اسلامی برای توسعهٔ بخش مردمی» شعبهٔ بانک توسعه اسلامی در شهر جدّه.

۱۹. عضو سازمان کنترل و نظارت شرعی وحدت اسلامی در (بانک مشترک کویت کویتی-بریطانیایی-آمریکایی (United Bank of Kuwait UK. And U.S.A.)

※ مناصب سابق:

۱. قاضی محکمهٔ شرعی مرکزی از ۱۹۸۰ تا۱۹۸۲م.
۲. عضو انجمن مسئول هماهنگ کننده جامعه کراچی از۱۹۸۵تا ۱۹۸۸م.
۳. عضو انجمن سرپرستان دانشگاه اسلامی بین المللی اسلام آباد از ۱۹۸۵ تا ۱۹۸۹م.
۴. عضو مرکز اقتصاد اسلامی بین المللی از ۱۹۸۵ تا ۱۹۸۸م.
۵. عضو مجلس فکر اسلامی از ۱۹۷۷ تا ۱۹۸۱م.

مهمترین تألیفات مولانا

۱. تکملهٔ فتح الملهم بشرح صحیح مسلم.
۲. بحوث فی قضایا فقهیّة معاصرة.
۳. أحکام الذبائح.
۴. ما هی النصرانیة؟
۵. علوم القرآن و أصول التفسیر.
۶. ضبط و تحقیق إعلاء السنن و التعلیق علیه.
۷. ما هو السبیل إلی الإسلام فی العصر الراهن؟
۸. سیدنا معاویة-رضی الله عنه-فی ضوء الحقائق التاریخیّة
۹. مکانة التقلید فی میزان الشریعة
۱۰. قضایانا العائلیّة
۱۱. تحدید النسل فی ضوء العقل و الشرع
۱۲. مکانة السنّة النبویّة

در پایان، لازم به تذکر و یادآوری است که این مطالب از کتاب عربی «محمّدتقی العثمانی – القاضی الفقیه و الدّاعیة الرحّالة» تألیف: لقمان حکیم، اقتباس و ترجمه شده است. شایسته است که به این نکته نیز اشاره گردد که این کتاب توسط خود مولانا محمدتقی عثمانی در پی تقاضای کتبی مترجم محترم کتاب «درس ترمذی»؛ حضرت مولانا عبدالحمید بزرگزاده مدظله العالی از ایشان برای نگارش شرح حال خود بدست توانایش جهت چاپ در این کتاب ارسال گردید. امید است ترجمهٔ این مطالب مورد پسند اهل علم و دانش قرار گرفته و مورد استفادهٔ خوانندگان واقع گردد.

و لله الحمد أولاً و آخراً، و صلّى الله على رسوله و أنبيائه و خاصّة على سيّد ولد آدم سيّدنا و مولانا محمّد و على آله و أصحابه أجمعين، و من تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين.

محمدانور بزرگزاده – تابستان ۸۷

مقدمه‌ای بر سیر تاریخی تدوین علم حدیث

أَلحَمدُ لِلّٰهِ رَبِّ العَالَمِینَ وَ الصَّلاةُ وَ السَّلامُ عَلَی عِبَادِهِ الَّذِینَ إصطَفَی

اما بعد:

[روش عالمان در تدوین علوم]

روش متداول عالمان در تدوین علوم چنین بوده که در آغاز هر علمی، خصوصاً علم حدیث، از مبادی آن، سخن می گفتند که عموماً از مبادی، به «رئوس ثمانیه» نیز تعبیر می‌شده است.

رئوس ثمانیه-مباحث مقدماتی هشتگانه-عمدتاً مشتمل بر مباحث زیر بوده است:

۱. تعریف علم.
۲. موضوع.
۳. غرض و غایت.
۴. وجه تسمیه.
۵. فضیلت.
۶. اقسام مصنَّفات.
۷. تاریخ تدوین.
۸. مرتبهٔ علم در اجناس علوم.

ما در این مقدمه می کوشیم تا علاوه بر مباحث هشتگانهٔ مقدماتی، پاره ای مباحث مهم و دانستنی دیگر را نیز مورد بحث قرار دهیم. لذاستکه مباحث کلی این مقدمه با ترتیب و تنسیق متداول رئوس ثمانیه، اندکی متفاوت خواهد بود.

معنی لغوی و اصطلاحی حدیث

علامه جوهری (ره) امام لغت عرب، در «صحاح» معنی حدیث را چنین نوشته است: «الحدیث: الکلام قلیله وکثیره و جمعه أحادیث- یعنی: حدیث کلام را گویند، اعم از اینکه قلیل باشد یا کثیر و جمع آن احادیث می آید».

دربارهٔ معنی و مفهوم اصطلاحی «حدیث»، عالمان عبارات متفاوتی ابراز داشته اند. لیکن اگر بنظر تعمّق نگریسته شود، این اختلاف و تفاوت عبارات، یا لفظی است یا اعتباری. در این موضوع، بهترین و سودمندترین بحث را علامه طاهر[1] بن صالح جزایری (ره) در کتاب نفیس خود «توجیه النظر فی أصول الأثر» آورده است.

ایشان معنی حدیث را در اصطلاح عالمان اصول فقه چنین می آورد: «أقوال رسول الله ﷺ و أفعاله». در این تعریف، «تقریر» نیز داخل است چرا که کلمهٔ «افعال» آن را شامل می‌شود. همچنان که احوال اختیاری هم، در لفظ «افعال» داخل است. البته چیزی که در این تعریف بوضوح دیده می‌شود اینست که، آن بخش از روایاتی که در آن، احوال غیر اختیاری آنحضرت ﷺ بیان شده است؛ مانند حلیهٔ مبارک آنحضرت ﷺ، واقعات ولادت و وفات وی، خارج می‌شود.

اما نظر به اینکه وجههٔ اصلی همّت عالمان اصول فقه، استنباط احکام و مسائل می‌باشد، خارج شدن روایات مربوط به احوال غیر اختیاری آنحضرت ﷺ هیچ اشکالی را بوجود نمی‌آورد. امّا از طرفی، محدثان بزرگوار بدلیل اینکه مقصود آنها استنباط احکام نبوده، هیچگونه تفاوتی میان احوال اختیاری و غیر اختیاری، قائل نبوده اند و بلکه می کوشیده اند تا کلیهٔ روایات منسوب به آنحضرت ﷺ را جمع آوری، مدوّن و باب بندی نمایند.

بنابر این، آنها- محدّثان- از میان تعاریف مختلف، این تعریف را برگزیده اند: «أقوال رسول الله ﷺ وأفعاله وأحواله». چنانچه دیدید همهٔ احوال اختیاری و غیر اختیاری، در تعریف فوق داخل است. حافظ شمس الدین سخاوی (ره) در کتاب «فتح المغیث»[2] همین تعریف را اینگونه توضیح داده است: «والحدیث لغة، ضد القدیم و أصطلاحاً، ما أضیف إلی النّبی ﷺ قولاً له أو فعلاً أو تقریراً أو صفةً حتی الحرکات و السّکنات فی الیقظة و المنام».

---

۱ - ایشان از عالمان مشهور قرن چهارم هجری است و کتاب توجیه النظر در علم حدیث کتاب بسیار جامعی است و در حال حاضر در مدینه منوره منتشر شده است.

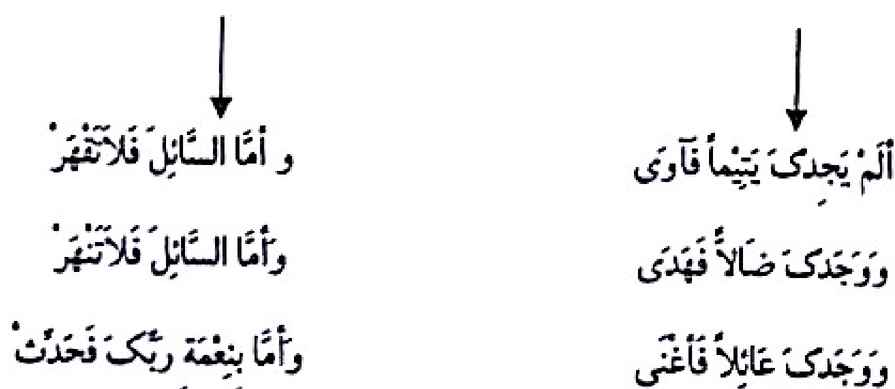
۲- فتح المغیث / ۱۲.

دیدگاههای مختلف پیرامون وجه تسمیهٔ حدیث

پیرامون وجه تسمیهٔ حدیث و نیز وجه مناسبت میان معنی لغوی و اصطلاحی آن، نظریّات و دیدگاهای گوناگونی از سوی عالمان نقل شده که مهمترین آنها بشرح زیر است:

- حافظ ابن حجر (ره) در «فتح الباری» می‌فرماید: حدیث ضد قدیم است و چون کلام الله - قرآن کریم- قدیم است، در مقابل آن، کلام الرسول «حدیث» گفته شده است. حافظ سخاوی (ره) نیز در «فتح المغیث» به همین تعریف اشاره فرموده است، اما این وجه تسمیه بعید بنظر می‌رسد.

- علامه شبیراحمد عثمانی(ره) در «فتح الملهم» دربارهٔ وجه تسمیهٔ حدیث، توجیه لطیفی ذکر کرده است. وی می‌فرماید که لفظ «حدیث» از «وَأَمَّا بِنِعمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّث» مأخوذ است. خدایتعالی در سورهٔ «ضحی» با اشاره به انعام های سه گانه به پیامبر، شیوهٔ شکرگزاری را به آنحضرت ﷺ تعلیم می‌دهد. در نمودار زیر روش طرح انعام و سپس نمونهٔ ارائه و ادای شکرگزاری از آن انعام را که خداوند به پیامبر اکرم ﷺ آموزش داده کاملاً می‌بینید:



مراد از «ضال» در آیهٔ «وَ وَجَدَکَ ضَالاً فَهَدَیٰ» بی خبری از احکام و شرایع و مراد از «فَهَدَیٰ» تعلیم شرایع است و برای شکرگزاری از این نعمت چنین دستور داده شده: «وَ أَمَّا بِنِعمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّث»، در اینجا مراد از «نعمت» تعلیم شرایع است.

هدف اصلی از آیهٔ فوق، اینستکه خدایتعالی می‌خواسته این نکته را به پیامبر گوشزد نماید که: ای پیامبر! شرایع و احکامی که به شما تعلیم داده شده به دیگران برسانید و آنحضرت نیز

بدون درنگ با «قول» و «فعل» خود این حکم قرآنی را عملی ساخت. لذاستکه نام «اقوال و افعال آنحضرت ﷺ» حدیث گذاشته شد.

این توجیه علاّمه شبیراحمد عثمانی (ره)، اگر چه توجیهی لطیف بشمار می‌رود، لیکن رویهمرفته حیثیّت «نکتهٔ بعد الوقوع» را دارد. قدر مسلّم اینکه نزد نگارنده، اطلاق کردن کلمهٔ «حدیث» بر اقوال و افعال آنحضرت ﷺ از قبیل استعارهٔ عام برای خاص است. و مأخذ این استعاره هم بعضی از ارشادات خود رسولخدا ﷺ می‌باشد که درآن ارشادات، خود آنحضرت ﷺ برای اقوال و افعال خویش لفظ «حدیث» را بکار برده است.چنانچه میفرماید: «حدثوا عنّی[1] و لاحرج». و همچنین از حضرت علی رضی الله عنه مروی است که آنحضرت ﷺ فرمود: «أللّهم[2] إرحم خلفائی، قلنا یا رسول الله و من هم خلفائک ؟ قال: الذین یأتون من بعدی یروُون أحادیثی و یعلّمونها النّاس».

این حدیث را برخی ازمحدثّان، ضعیف و حتی بعضی، آن را موضوع خوانده‌اند. لیکن قاضی عیاض (ره) در کتاب خود «الإلماع إلی معرفة أصول الرّوایة و تقیید السّماع» تحت باب «فی شرف علم الحدیث و تشرّف أهله»[3] این حدیث را با اسانید بسیاری روایت کرده که نشان دهندهٔ این واقعیت است که این حدیث بی پایه نیست. روایت دیگری نیز با طرق متعدد با این مفهوم منقول است: «من حفظ علی أمّتی أربعین حدیثاً فی أمر دینها بعثه الله فقیهاً و کنت له یوم القیامة شافعاً و شهیداً»[4] هر چند این حدیث، بلحاظ سند ضعیف خوانده شده و حافظ سخاوی هم در «المقاصد الحسنة» پس از تحقیق، به ضعیف بودن آن رأی داده لیکن باید دانست که در اثر تعدّد طرق، می‌توان حدیث یاد شده را «حسن لغیره» گفت.

در حدیث سمره بن جندب رضی الله عنه و مغیر بن شعبه رضی الله عنه چنین روایت شده است:«قال، قال

۱- صحیح مسلم ۴۱۴/۲ کتاب الزهد باب الثبت فی الحدیث و حکم کتابه الحدیث فی حدیث ابی سعید الخدری (رض)

۲- أخرجه أبونعیم أحمد بن عبدالله الحافظ من طریق طلحی هذا فی أخبار إصبهان ۸۱/۱ و فیه أحادیثی و سنتی و الهیثمی فی مجمع الزوائد ۱۲۶/۱ عن الطبرانی فی الأوسط و الغزالی فی الإحیاء ۱۱/۱ و السیوطی فی مفتاح الجنة فی تعلیقات الإلماع إلی معرفة أصول الروایة و تقید السماع ص۱۷

۳- ص۱۱

۴- مشکوة. کتاب العلم. فی الفصل الثالث. ۱/ ۳۶.

رسول الله ﷺ من حدّث عنّی بحدیث یری أنه کذب فهو أحد الکاذبین».[1] و از ابن عباس رضی الله عنه چنین وارد شده: «قال قال رسول الله ﷺ إتّقوا الحدیث عنّی إلّا ما علمتم فمن کذب علیّ متعمداً فلیتبوءَ مقعده من النار».[2]

از روایات یاد شده، بدین نتیجهٔ قطعی می‌توان دست یافت که لفظ «حدیث» برای اقوال و افعال آنحضرت ﷺ در عصرهای بعدی مصطلح نشده، بلکه توسط خود پیامبر اکرم ﷺ در احادیث وی بکار رفته است. بدین ترتیب هیچ نیازی به توجیهات بعید و غیر لازم دیده نمی‌شود.

نگاهی تحقیقی به الفاظی که نزدیک به معنی حدیث میباشد

واژه ها و الفاظ متعدّد دیگری نیز بجای لفظ حدیث و در معنی آن بکار می‌رود که عبارتند از: **روایت، اثر، خبر و سنت**. آنچه که صحیح بنظر می‌رسد اینکه تمامی این الفاظ در اصطلاحِ عالمان حدیث، معناهای مترادفی دارد و هر کدام از آنها در معنی دیگری به کثرت استعمال می گردد. اما بعضی از عالمان، در میان این اصطلاحات فرق قائل شده‌اند، جز لفظ «روایت» که به اتفاق همهٔ عالمان حدیث، می‌شود آن را بر مفهوم لغوی حدیث نیز اطلاق کرد. بدین معنی که رفتار و گفتار هر کسی را می‌توان «روایت» نامید، اما دربارهٔ چهار لفظ دیگر بین علماء اختلاف نظر وجود دارد.

حافظ ابن حجر (ره) می‌نویسد، «حدیث» فقط اقوال، افعال و احوال آنحضرت ﷺ را می گویند. البته نزد برخی [محدّثان] «خبر» نیز در معنی «حدیث» استعمال شده است، ولی به اعتقاد دیگران در میان آن دو نسبت تباین برقرار است. بدین معنی که «حدیث» نام اقوال و افعال آنحضرت ﷺ و «خبر» نام اقوال و افعال سایر مردم است. گروهی دیگر [از محدّثان] میان آن دو، نسبت عموم و خصوص را قائل شده و گفته‌اند «خبر» عام است و شامل اقوال و افعال آنحضرت ﷺ و دیگران می‌باشد و «حدیث» فقط مخصوص اقوال و افعال آنحضرت ﷺ است.

اصطلاح عموم فقیهان خراسان این است که:«إن الحدیث إسم للمرفوع و الأثر إسم للموقوف علی الصّحابة و التّابعین». امام محمد بن حسن (ره) به همین مناسبت نام کتابی را که در آن آثار موقوفه را ذکر کرده «کتاب الآثار» نامید.

۱- مدرک سابق. ۳۲/۱. فی الفصل الاول. کتاب العلم، روایت مسلم.
۲- مدرک سابق. ۳۵/۱. فی الفصل الثانی. کتاب العلم، روایت ترمذی.

امام غزالی (ره) نیز در «إحیاء العلوم» اصطلاح فقیهان خراسان را برگزیده است. لیکن امام نووی (ره) در «شرح مسلم»[1] نوشته است که نزد جمهور خلف و سلف، در میان دو لفظ «حدیث» و «خبر» فرقی دیده نشده و با هیچگونه تفاوتی بر احادیث **مرفوع**، **موقوف** و **مقطوع** اطلاق می‌شود. علاّمه لکهنوی (ره) در «ظفر الأمانی»[2] بر صحّت نظریهٔ فوق رأی داده است.

دربارهٔ کلمهٔ «سنت» دیدگاه بعضی از عالمان حدیث این است که آن، نام «عمل» آنحضرت ﷺ و صحابهٔ کرام می‌باشد و شامل احادیث فوق الذکر نیست. ولی همانگونه که پیش از این گفته شد در استعمال عمومی، میان واژه های **حدیث**، **خبر**، **اثر** و **سنت** هیچ نوع فرقی بچشم نمی‌خورد. و در کتاب مشهور «منتقی الأخبار فی کلام سیِّد الأبرار ﷺ» که در فنّ حدیث نگاشته شده، لفظ «خبر» مرادف «حدیث» قرار داده شده است. همچنانکه امام طحاوی نیز کتاب خود را «شرح معانی الآثار» نام نهاده در حالیکه در آن احادیث مرفوعه بسیار زیادی دیده می‌شود.

از مطلب فوق کاملاً آشکار گشت که نزد ایشان واژهٔ «اثر» حدیث را نیز شامل می‌شود. حافظ ابن جریر طبری (ره) هم نام یک کتاب خود را «تهذیب الآثار» نامیده که در آن هر نوع احادیث، اعم از **مرفوع** و **موقوف** یافت می‌شود. همچنین محدِّثانی چون: ترمذی، امام ابوداود، نسائی، ابن ماجه، دارقطنی، دارمی و دیگران کتب خود را بنام «السنن» نامگذاری کرده‌اند، در صورتی که در آن کتب، احادیث قولی به کثرت موجود است.

نظر به این روش و طرز عمل محدِّثان، می‌توان چنین نتیجه گیری کرد که محقَّقاً در استعمال عام، تمام این الفاظ از نظر معنا و مفهوم مترادف و بسیار نزدیک بهم است و یکی بجای دیگری به کثرت بکار می‌رود.[3]

تعریف علم حدیث

تا اینجا فقط تعریفِ [لغوی و اصطلاحی] واژه «حدیث» بود. اکنون تعریف «علم حدیث» و فهم درست از آن نیز ضروری بنظر می‌رسد.

۱- شرح مسلم،۶۳/۱.

۲- ظفر الأمانی صص ۵-۴.

۳ - این بحث در «إنهاء السکن» حضرت تهانوی (ره) صص ۲۵-۲۴ با تحقیق و حاشیه أبوغده حلبی موجود است.

در تعریف «علم حدیث» آراء و نظرات مختلف و متعدّدی از جانب عالمان حدیث عنوان گردیده است. علاّمه بدرالدین عینی (ره) در «عمدة القاری» این تعریف را نقل کرده: «معرفة أقوال النبی ﷺ و أفعاله و أحواله». حافظ سخاوی در کتاب «فتح المغیث» تعریف علم حدیث را چنین آورده:«معرفة ما أضیف إلی النبیﷺ قولا له أو فعلاً أو صفةً». این هر دو تعریف ظاهراً تعاریفی جامع بنظر می‌رسد. ولی این اشکال بر آنها وارد است که در آنها، هیچکدام از احادیث «موقوف» و «مقطوع» داخل نمی‌شود. حال آنکه در علم حدیث، از اینها نیز بحث می‌شود. برای اجتناب از این اشکال در «فتح الباقی شرح ألفیة العراقی» تعریف علم حدیث اینگونه آمده:«معرفة ماأضیف إلی رسول الله ﷺ أو إلی صحابی أو إلی من دونه قولاً أوفعلاً أوصفة أو تقریراً».

این تعریف هم، هر چند به جهت اینکه احادیث **موقوف** و **مقطوع** را در بر می گیرد، جامع بنظر می‌رسد اما خالی از اشکال نمی‌باشد و آن اینکه در عین جامع بودن، مانع نیست. چراکه عبارت «من دونه» در تعریف فوق عام است و علاوه بر صحابه و تابعان؛ ملوک، امراء و دیگران را هم در بر می گیرد که در اینصورت «علم تاریخ» نیز در «علم حدیث» داخل می‌شود. البته با نگاهی به تعریف فوق بوضوح روشن می گردد که کسی که آن را برگزیده قصدش این بوده تا «علم تاریخ» را با «علم حدیث» ضمیمه و یکی را در دیگری داخل کند، و واقعیت هم اینست که تا مدتهای مدیدی، میان «علم حدیث» و «علم تاریخ» فرقی گذاشته نشده است.

بنابر همین طرز نگرش، در تعاریفی که حاجی خلیفه (ره) در «کشف الظنون» و شیخ محمد اعلی تهانوی (ره) در «کشّاف إصطلاحات الفنون» در تعریف علم حدیث آورده اند، «علم تاریخ» نیز داخل است. اینان نوشته اند: «جملة الأخبار المرویات حدیث» ولی بدون تردید این تعریف تا زمانی مقرون به صحّت بوده که دو علم «تاریخ» و «حدیث» یکی بوده و مجزاًی از هم ملحوظ نبوده اند ولی بعدها که «علم تاریخ» بعنوان علمی جدا از «علم حدیث» مدوّن گردید از آن تاریخ به بعد می‌بایست «علم حدیث» بگونه ای تعریف می‌شد تا شامل «علم تاریخ» نمی گردید.

لذاستکه در همین تعریف یاد شدهٔ بالا می‌بایست یک قید جدید اضافه کرده و اینگونه گفته شود: «هو معرفة ما أضیف إلی رسول الله ﷺ أو إلی صحابی أو إلی من دونه ممّن یقتدی بهم فی الدّین قولاً أو فعلاً أو صفةً أو تقریراً». از قید «ممّن یقتدی بهم فی الدین» شرح وقایع

پادشاهان و نیز عالمان، از تعریف «علم حدیث » خارج و شرح حال مقتدایان و پیشوایان دینی داخل می گردد. چرا که کتب حدیث سرشار از شرح وقایع و حالات پیشوایان دینی است.

از عالمان متعدّد دیگری، تعریفات مختلف دیگری از «علم حدیث» منقول است که ظاهراً در میان آنها تضادّ و تعارض بچشم می‌خورد و علت آن هم اینستکه «علم حدیث» دارای اقسام و انواع متعدّدی است و هر کدام از آنان قسمی‌از «علم حدیث» را تعریف کرده و بعنوان یک تعریف جامع و مانع پذیرفته است و برخی دیگر نیز تمام اقسام و انواع حدیث را جمع آوری و تعریف کرده‌اند.

تعریفی که در بالا آوردیم شامل تمامی‌اقسام «علم حدیث» می‌باشد اما نباید فراموش کرد که تعریف هر قسمی از اقسام «علم حدیث» بطور جداگانه و مجزاً از هم، نیز لازم و ضروری است.

انواع علم حدیث

علاّمه ابن اکفانی (ره) در «إرشاد المقاصد» نوشته استکه علم حدیث در تقسیم نخست به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. علم روایت حدیث.

۲. علم درایت حدیث.

*__تعریف علم روایت حدیث:__ «هو علم بنقل أقوال النبیﷺ و أفعاله و أحواله بالسّماع المتّصل و ضبطها و تحریرها».

*__تعریف علم درایت حدیث:__ «هو علم یتعرّف به أنواع الرّوایة و أحکامها و شروط الرّواة و أصناف المرویّات و إستخراج معانیها».

لذا علم روایت حدیث عبارت از آشکار ساختن این مطلب است که فلان سند با فلان الفاظ در فلان کتاب مروی است. همچنانکه از وظائف علم درایت حدیث شرح این نکات است که مثلاً این حدیث خبر واحد است یا مشهور، صحیح است یا ضعیف، متصل است یا منقطع و رجال آن ثقه است یا غیر ثقه. و نیز اینکه از این حدیث چه احکامی‌استنباط می‌شود و آیا تعارض بچشم می‌خورد یا خیر، و اگر تعارضی هست چگونه برطرف می‌شود؟

گروهی از عالمان حدیث، «علم درایت حدیث» و «علم اصول حدیث» را مترادف دانسته اند. علاّمه شبیراحمد عثمانی (ره) در مقدمه «فتح الملهم» به همین نظر گرائیده است. و مولانا محمد زکریا مدظله العالی هم در مقدمهٔ «أوجز المسالک» همین نظر را پذیرفته ولی این سخت

محل نظر و تأمّل است. علت آن اینستکه تعریفی که در بالا ذکر کردیم، تعریفی است که از علاّمه ابن اکفانی منقول است و تحقیقاتی که ما بعمل آورده ایم نشان می‌دهد که وی اولین کسی است که دست به تقسیم علم حدیث زده و همهٔ عالمانی که بعد از او آمده‌اند از وی پیروی کرده‌اند. چنانچه علاّمه سیوطی (ره) در «تدریب الراوی» در تقسیم بندی علم حدیث از روش علاّمه ابن اکفانی (ره) استفاده نموده است.

با اندکی تعمّق در تعریف یاد شده، کاملاً واضح میگردد که «علم درایت حدیث» و «علم اصول حدیث» مترادف نیستند. چونکه درتعریف فوق، عبارت «**إستخراج معانیها**» آمده که کاملاً روشن مینماید که استنباط احکام روایت هم جزء وظائف «علم درایت حدیث» می‌باشد. در حالیکه در «علم اصول حدیث» از استخراج معانی، هیچ نوع سخنی به میان نمی‌آید.

بنابر این، با توجه به آنچه اشاره شد باید پذیرفت که میان «علم درایت حدیث» و «علم اصول حدیث» نسبت منطقی عموم و خصوص است. بدین شرح که «علم درایت حدیث» عام و «علم اصول حدیث» خاص است.

اقسام علم درایت حدیث

در پرتو این تجزیه و تحلیل می‌توان چنین گفت که علم درایت حدیث نیز بر دو قسم است:

۱. **علم اصول حدیث**، که در آن از حیثیت اسنادی حدیث بحث و بررسی صورت می گیرد.

۲. **علم فقه حدیث**، که در آن از هر حدیث، احکام و مسائل استنباط می‌شود.

موضوع علم حدیث

بنا به رأی و نظر گروهی از عالمان حدیث، موضوع «علم حدیث» عبارتست از اقوال، افعال و احوال پیامبر خدا ﷺ و برخی از عالمان حدیث «سند» و «متن» را هم، موضوع علم حدیث قرار داده‌اند. لیکن از میان نظریّات مختلف و متفاوت، نظریّهٔ علاّمه کرمانی (ره) پسندیده‌تر و مقبول‌تر است.

علامه کرمانی (ره) موضوع علم حدیث را «ذات» رسولخدا ﷺ می‌دانست. علاّمه سیوطی (ره) در «تدریب الراوی» نوشته است که استاد من علامه محی الدین کافیجی (ره) همیشه از این نظریّهٔ علامه کرمانی (ره) ایراد می گرفت و می‌فرمود: «ذات» رسولخدا ﷺ موضوع علم طب است

نه علم حدیث. سپس سیوطی (ره) در ادامه می گوید این ایراد علاّمه کافیجی (ره) تعجب آمیز است. چرا که علاّمه کرمانی (ره) «ذات» رسولخدا ﷺ را «من حیث هی هی» موضوع علم حدیث قرار نداده، بلکه «من حیث أنه رسول الله»، موضوع آن قرار داده است و تردیدی نیست که «ذات» رسولخدا ﷺ با تعبیر دوم نمی‌تواند موضوع علم طب قرار گیرد و بنابر این اعتراض علاّمه کافیجی بر نظریهٔ علاّمه کرمانی (ره) پذیرفتنی نیست.

به هر تقدیر سخن صواب اینست که «ذات» رسولخدا ﷺ از حیث اینکه آنحضرت، رسول خداست، موضوع مطلق علم حدیث است. بدین ترتیب که اقوال و افعال آنحضرت ﷺ موضوع «علم روایت حدیث» و سند و متن، موضوع «علم درایت حدیث» می‌باشد.

غرض و غایت علم حدیث

غرض علم حدیث عبارت از: «ألإهتداء بهدی النبی ﷺ»، و غایت آن: «الفوزبسعادة الدّارین» است که البته تمام علوم دینی از نظر غایت أخروی یکی هستند.

شرف و فضیلت علم حدیث

طبیعی است که برای تبیین شرافت و فضیلت «علم حدیث» هیچ نیازی به مباحث طولانی نیست و نصوص بیشماری در قرآن و حدیث موجود است که به روشنی فضیلت این علم را ثابت می کند، که در اینجا نه ذکر همهٔ آنها مورد نظر ماست و نه چنین کاری ممکن است و در صورت نیاز، خواننده می‌تواند به کتاب «جامع بیان العلم و العمل» أثر حافظ ابن عبدالبر اندلسی (ره) مراجعه کند.

از جملهٔ فضائل این علم، می‌توان این را ذکر کرد که به برکت این علم شریف، [معلّمان و متعلّمان] از به کثرت خواندن درود، بهره مند می‌شوند که فضائل آن بیشمار است.

اجناس علوم

عالمان دین در تقسیم بندی نخست، علوم را به دو دسته تقسیم می کنند:

۱. علوم نقلیه.

۲. علوم عقلیه.

سپس هر یک از اقسام فوق به دو دسته زیر طبقه بندی می‌شود:

- علوم عقلیه:

الف-علوم عالیه عقلیه مانند: فلسفه، رمل[۱]، جفر،[۲] نجوم و غیره.

ب- علوم آلیه عقلیه مانند: منطق.

- علوم نقلیه:

الف-علوم آلیه نقلیه مانند: علوم عربی مثل: صرف، نحو و بلاغت.

ب- علوم عالیه نقلیه مانند: تفسیر، حدیث، فقه و غیره.

از میان انواع و اجناس فوق، علوم عالیهٔ نقلیه، شریفترین علم محسوب می‌شود که «علم حدیث» در همین قسم قرار دارد.

حجیّت حدیث

امت اسلامی بر این مسأله اجماع نموده است که «حدیث» بعد از قرآن کریم دوّمین منبع و مأخذ [شریعت اسلامی] می باشد.

در آغاز قرن بیستم، در پی استیلای سیاسی ملل اروپایی، آندسته از مسلمانان که بجهت ناآگاهی دینی در مقابل افکار غربی مرعوب شده بودند، این اندیشه را ترویج دادند که ترقی و پیشرفت مادّی و اجتماعی ما مسلمانان بدون پیروی و تقلیدِ بی قید و شرط از ملل اروپایی

۱- این علمیست که در آن با خط کشیدن روی ریگها حالات آینده پیشگویی می‌شود. این علم طبق قولی به حضرت دانیال علیه‌السلام ومطابق قول دوم به حضرت ادریس علیه السلام تعلیم داده شده بود. لیکن در این عصر هیچ کس در آن تبحر ندارد و اگر چنانچه کسی دعوای آن را بکند دروغگوست(رشید اشرف عفی عنه)

۲-جفر: در این علم از اسرار حروف بحث می‌شود. ماهران این علم اگرچه مدعی هستند که آنان به کمک این علم حالات و واقعات آینده را پیشگویی می کنند لیکن از لحاظ شرعی بر آن نمی توان اعتماد کرد. و یاد گرفتن آن هم صحیح نیست. (رشید اشرف عفی عنه)

ممکن و متصوّر نخواهد بود، اما بسیاری از احکام، موانع جدّیی بر سر راه چنین اندیشه و هدفی بود. بدین جهت جنبش تحریف اسلام شروع گردید تا بدینوسیله نوعی سازگاری بین احکام اسلامی و افکار غربی بوجود آید و کسانی که این حرکت را آغاز کرده بودند «متجدّد» خوانده می‌شدند. در هندوستان، سر سیّداحمدخان و در مصر، طه حسین و در ترکیه، ضیاء گوک الپ، از پیشوایان و پیشکسوتان این جنبش بودند.

این طبقه از متفکران، این اندیشه را إلقاء می کردند که تا زمانیکه «حدیث» پیامبر از سر راه [جنبش تجدّدطلبی] برداشته نشود، مقاصد اصلاح طلبانهٔ (!) آنان برآورده نخواهد شد. چرا که احادیث پیامبر ﷺ در ابعاد مختلف شئون زندگی چنان مشروح و مفصل اند که صراحتاً و بدون هیچ ابهامی با این اندیشه و تئوری جدید در تضاد و تصادم قرار می گیرند. بهمین خاطر بود که برخی از مروّجان و مدافعان این اندیشه، بکلّی از حجیّت حدیث استنکاف ورزیدند.

برای نخستین بار در هندوستان، سرسیّد احمدخان و دوست او مولوی چراغ علی این نظریه را بر زبان راندند و به ترویج آن در سطح جامعه کوشیدند. اما آنها بجای اینکه از همان آغاز «حدیث» را بکلّی انکار ورزند، راه دیگری در پیش گرفتند و در مرحلهٔ نخست، علی رغم قوّت و صحّت سند، فقط صحّت و حجّت بودن احادیثی را منکر شدند که با برنامه ها و اهداف تجدّدطلبانهٔ[(!)] آنان ناسازگاری پیدا می کرد. در عین حال، گهگاهی چنین نیز می گفتند که شایسته است امروزه «حدیث» را حجّت ندانیم. ولی با همهٔ این تفاصیل، در بعضی موضعگیریها برای تأیید مدّعیات خود به پاره ای احادیث استدلال می کردند و آنها را برای اثبات سخنان و اندیشه های خویش بر سر زبانها می‌انداختند.

از همین رهگذر بود که سود تجاری را حلال قرار داده و معجزات پیامبر را ردّ نمودند و با مبارزه با حجاب، ارزشی بودن آن را غیرقابل قبول دانستند. و برای بسیاری از نظریّات و اندیشه های غربی نیز سند جواز صادر کردند. بعدها این نهضت، به رهبری و پیشوایی عبدالله چکرالوی که بنیانگذار گروه اهل قرآن بود گسترش یافت که هدف اینها [بر اساس سیاست گام به گام بمنظور برداشتن یک گام به عقب و دو گام به جلو پس از سرسید احمد و همفکران او] این بود تا حجّت بودن حدیث را بکلّی انکار کنند.

پس از عبدالله چکرالوی، جیراجپوری با کناره گیری از گروه اهل قرآن به گسترش این اندیشه در دامنهٔ وسیعتری ادامه داد و سرانجام پرویز غلام احمد آن را بشکل یک مکتب منظّم

درآورد. چون قلم وی برای جوانان از گیرایی و جذابیّت فوق العاده ای برخوردار بود این فتنه دین سوز در زمان وی بیش از حدّ انتظار پیشرفت کرد.

برای اینکه این نهضت را به خوبی بشناسیم در اینجا نظریّات و مبانی اساسی آن را بطور اجمال مورد بررسی قرار می‌دهیم:

منکران حدیث و نظریّات اساسی آنها

نظریّات اساسی و مهمّی که تاکنون از طرف منکران حدیث ارائه شده، عمدتاً به سه نوع مهم دسته بندی می‌شود:

۱- تکلیف و رسالت پیامبر اکرم ﷺ فقط رسانیدن قرآن بود. اطاعت پیامبر اکرم از حیث اینکه او پیامبر خداست بر هیچ مسلمانی اعمّ از صحابه و دیگران واجب نبوده و نیست -معاذالله. و وحی فقط وحی متلوّ است و چیزی بنام وحی غیر متلوّ حقیقت ندارد. بنابر این بر مسلمانان فقط اطاعت قرآن واجب است و برای فهمیدن قرآن کریم نیز هیچ نیازی به حدیث نیست.

۲-احادیث آنحضرت ﷺ بر صحابه حجّت بود لیکن بر ما حجت نیست.

۳-احادیث رسولخدا ﷺ بر تمام انسانها حجّت است. ولی متأسفانه احادیثی که در زمان کنونی در دسترس ما قرار دارد. از طریق اسانید قابل اعتمادی نرسیده است. لذا ما مکلّف به قبول آنها نیستیم.

نظریّات یاد شده، مهمترین نظریّات منکران حدیث می‌باشد و همهٔ منکران حدیث؛ وابسته به هر گروه و فرقه ای که باشند نوشته ها و تألیفات آنان خارج از سه نظریّهٔ فوق نیست و بطور حتم یکی از آنها را محور اصلی بحث خود قرار داده‌اند و ما هم لازم می‌بینیم هر یک از نظریّات متضادّ بالا را بطور مختصر توضیح دهیم.

نقد نظریّه اول

۱- ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحياً أَو مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَو يُرسِلَ رَسُولاً﴾

در این آیه، علاوه بر ارسال رسل، «وحیاً» نوع مستقلی از وحی قرار داده شده است و همین «وحی غیرمتلوّ» است.

۲- ﴿وَ مَا جَعَلنَا القِبلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيهَا إِلاَّ لِنَعلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيهِ﴾

در این آیه مراد از قبله، «بیت المقدس» است و فرمان روی آوردن بسوی آن را خدایتعالی با لفظ «جعلنا» به خود منسوب ساخته است. در حالیکه در تمامی قرآن کریم چنین امری به چشم نمی‌خورد. پس ناگزیر باید پذیرفت که این حکم و دستور، بواسطه «وحی غیر متلوّ» بوده است. خداوند با منسوب نمودن آن حکم و فرمان بخود، این حقیقت را گوشزد فرموده که حکم و دستور «وحی غیرمتلوّ» همانند «وحی متلوّ» واجب العمل است.

۳- ﴿قدعَلِمَ اللهُ أنَّکُم کُنتُم تَختَانُونَ أنفُسَکُم﴾

در آیهٔ فوق، جماع کردن در شبهای ماه رمضان، به خیانت تعبیر شده است که بعدها اجازه آن داده شد. از این آیه کاملاً روشن است که پیش از آن، حکم حرمت جماع در شبهای ماه رمضان، آمده بود. در صورتیکه در هیچ جای قرآن، آن حکم مذکور نیست، پس چاره ای جز این نیست که بپذیریم که آن حکم از راه «وحی غیر متلوّ» بوده است که مخالفت آن از نظر قرآن خیانت بود.

۴- ﴿لَقد نَصَرَکُمُ اللهُ بِبَدرٍ وَّ أنتُم أذِلَّةٌ، إلی قوله: وَ مَا جَعَلَهُ اللهُ إلاَّ بُشرَی لَکُم﴾

این آیه در زمان جنگ بدر نازل گردید و در آن به این مطلب تصریح شده است که خدایتعالی درغزوهٔ بدر نزول ملائکه را پیشگوئی فرموده بود، درحالیکه این پیشگوئی در قرآن کریم مذکور نیست. پس بدون تردید این پیشگوئی از طریق «وحی غیرمتلوّ» بوده است.

۵- ﴿وَ إذ یَعِدُکُمُ اللهُ إحدَی الطَّائِفَتَینِ أنَّهَا لَکُم﴾

در این آیه، سخن از وعده ای به میان آمده است که بدون شک بوسیلهٔ «وحی غیر متلوّ» بوده چرا که این وعده در هیچ جای قرآن کریم نیامده است.

۶- ﴿وَإذ أسَرَّ النَّبِیُّ إلی بَعضِ أزواجِهِ حَدِیثاً فَلَمَّا نَبَّأتْ بِهِ وَ أظهَرَهُ اللهُ عَلَیهِ عَرَّفَ بَعضَهُ وَ أعرَضَ عَن بَعضٍ قَالَت مَن أنبَأکَ هَذَا قَالَ نَبَّأنِیَ العَلِیمُ الخَبِیرُ﴾

در آیه مذکور، صریحاً آمده است که خدایتعالی تمام واقعهٔ حضرت عایشه و حضرت حفصه -رضی‌الله‌عنهما- را برای آنحضرت ﷺ برملا ساخته بود و در قرآن هم هیچ ذکری از آن به میان نیامده است. پس چاره ای جز اینکه بگوییم آن از راه «وحی غیرمتلوّ» بوده نداریم.

۷- ﴿سَیَقُولُ المُخَلَّفُونَ إذَا انقَلَبتُم إلی المَغَانِمَ لِتَأخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْکُم یُرِیدُونَ أن یُبَدِّلُوا کَلامَ اللهِ قُل لَن تَتَّبِعُونَا کَذَلِکُم قَالَ اللهُ مِن قَبلُ﴾

خداوند در قرآن و در آیهٔ فوق، خبر می‌دهد که قبلاً شرکت نکردن منافقان را در غزوهٔ خیبر پیشگوئی کرده بود. ظاهر است که این پیشگوئی نیز از راه «وحی غیرمتلو» بوده زیرا که آن، در هیچ سوره ای از قرآن کریم مذکور نیست.

۸- از تکالیف و مسئولیتهای پیامبر اکرم ﷺ ﴿يُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَ الحِكمَةَ﴾ و ﴿أنزلنا إليكَ الذِّكرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إليهِم﴾ گفته شده است که از این آیات به روشنی واضح است که مسئولیت آنحضرت ﷺ مانند مسئولیت یک پستچی -معاذالله- صرفاً در رسانیدن پیغام محدود نمی‌باشد بلکه تعلیم کتاب و حکمت، و تبیین و تشریح آن نیز از مسئولیتهای بنیادی آنحضرت ﷺ بشمار می‌رفت.

اکنون سئوال این است که اگر احادیث رسولخدا ﷺ حجّت نیست پس چگونه و از چه طریقی باید به تبیین و تشریح کتاب و حکمت راه یافت؟ آیا از سوی خود آنحضرت ﷺ در تعلیم و تبیین کتاب و حکمت نیاز به توضیح و تشریح نیست؟! اگر عدم حجیّت حدیث را اساس اندیشه خود قرار دهیم قطعاً بر تعلیم کتاب و حکمت هیچ فایده ای مترتّب نخواهد شد.

۹- در قرآن کریم در مواضع مختلف به همراه «أطِيعُوا اللهَ» عبارت «أطِيعُوا الرَّسُولَ» ذکر شده که صریحاً بر حجّت بودن «حدیث» دلالت تمام دارد.

منکران حدیث، در این باره، عموماً این تعبیر را برگزیده اند که مقصود از اطاعت پیامبر اکرم ﷺ در آیات بالا، جنبهٔ شرعی آن نیست، بلکه این اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ از نوع اطاعتِ از یک حکمران است. یعنی که دستورات رسولخدا ﷺ بعنوان یک حکمران بر مردم زمان آنحضرت ﷺ واجب العمل بود و هر حاکم دیگری که بعد از آنحضرت ﷺ بیاید اطاعت از دستورات و اوامر او واجب شمرده می‌شود نه اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ در ردّ سخن فوق، به دو صورت ذیل پاسخ داده شده است:

الف- ذکر اطاعتِ حاکم، مستقلاً در آیه می‌آید و آن جملهٔ «أولِي الأمرِ مِنكُم» است و به هیچ وجه نمی‌توان اطاعت پیامبر اکرم ﷺ را که قبل از این جمله آمده است بر آن محمول کرد.

ب- در اینجا جملهٔ «أطِيعُوا الرَّسُول» بکار رفته است و این از قواعد مسلّم است که هرگاه بر اسم مشتق حکمی‌نسبت داده شود، مادهٔ اشتقاق علت و مدار آن حکم قرار می‌گیرد. چنانچه در عبارت «أكرِمِ العَالِمَ»، علت اکرام، «علم» است، همچنین در جملهٔ «أطِيعُوا الرَّسُول»، علت و مدار حکم، اطاعت از «رسالت» است نه «حاکمیّت».

۱۰- ﴿فَلاَ وَ رَبِّکَ لاَیُومِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فِیمَا شَجَرَ بَینَهُم ثُمَّ لاَیَجِدُوا فِی أَنفُسِهِم حَرَجاً مِمَّا قَضَیتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسلِیماً﴾

در آیۀ فوق، کاملاً تبیین شده است که اطاعت از دستورات، اوامر و نواهی پیامبر اکرم، علاوه بر واجب الاجرا بودن، محور و مدار ایمان است.

۱۱- در مواضع متعدّدی از قرآن کریم، سخنان- احادیث- پیامبران پیشین نقل شده است که اندک تأمّلی روی آن سخنان، واضح می‌سازد که بر امتهایشان عمل کردن به آن سخنان- احادیث- واجب بود و در صورت سرپیچی از دستورات آنان، بر امتهای شان عذاب نازل می‌شد. اینگونه آیات از دلایل روشن حجّت بودن حدیث می‌باشد.

۱۲-از میان انبیاء گذشته، پیامبرانی مبعوث شده‌اند که بر آنها هیچ کتاب مستقلی نازل نشده است، اگر احادیث آنان بر مردم آنزمان واجب العمل نبوده، پس به چه دلیل فرستاده شده‌اند.

۱۳- در قرآن کریم داستان خواب دیدن حضرت ابراهیم ﷺ که در آن دستور قربانی کردن فرزندش حضرت اسماعیل ﷺ به ایشان داده شده بود آمده است و از این داستان ثابت می‌شود که رؤیاهای انبیاء نیز «وحی» است و کاملاً هویداست که این، از نوع «وحی غیرمتلو» است و نه «وحی متلو».

چند دلیل عقلی

کلیۀ احکام و شرایع قرآن کریم که ناظر بر ابعاد و زوایای مختلف زندگی میاشد، عموماً احکام و شرایعی است که مشتمل بر مبانی و مبادی کلّی و اساسی می‌باشد و تفصیلات آن احکام و شرایع کلّی و شیوۀ عمل به آنها، در احادیث بیان شده است. مثلاً روش اقامه و ادای نماز، اوقات آنها و تعیین تعداد رکعات، هیچکدام از اینها، در قرآن مذکور نیست. اگر احادیث حجّت نیست راه وروش عمل کردن بر «أقیموا الصلوة» چیست؟ و اگر شخصی بگوید معنی «صلوة» در لغت عرب «تحریک الصلوین» است و با توجه به معنی فوق، تفسیر «أقیموا الصلوة» اینست که مراکز رقص را برپا کنید! در این صورت جواب شما چه خواهد بود؟!

۱-مشرکان عرب همواره خواستار این بودند که کتاب خدا بدون وساطت پیامبر، مستقیماً بر خود آنها نازل شود: «حَتَّی تُنَزِّلَ عَلَینَا کِتَاباً نَقرَؤُهُ». و ظاهر است که در چنین شرایطی معجزات بیشتری بوقوع می‌پیوست و امید ایمان آوردن مشرکان نیز به میزان چشمگیری بالا

می گرفت، ولی خدایتعالی این راه را برنگزید. حال سئوال اینست که اگر احادیث حجّت نیست پس به چه دلیل برای فرستادن پیامبر تا این حد اصرار به خرج داده شد؟!

واقعیّت امر اینستکه یکی از فلسفه های مهم مبعوث گردانیدن پیامبران این بود که اصولاً برای اصلاح یک قوم و جماعت، هیچوقت کتاب به تنهایی نمی‌تواند کافی باشد و لزوماً باید معلّمی نیز وجود داشته باشد تا معانی آن کتاب را تشریح نماید و خود وی نیز نمونه ای عملی از آن کتاب باشد و این امر زمانی تحقق پذیر است که هر «قول» و «فعل» او واجب الاجرا باشد.

۲- قاطبهٔ امّت بدون استثناء در تمام طول تاریخ بلند اسلامی، احادیث پیامبر اکرمﷺ را حجّت دانسته است، اگر تمامی اینها راه خطا پیموده و گمراه شده‌اند و در تاریخ بلند هزار و چهارصد ساله گذشته، جز پرویز غلام احمد هیچ شخص دیگری اسلام را نفهمیده است پس لابد اساسی تر و مهمتر از این مسئله، پاسخ دادن به این سئوال است که آیا اساساً در اینصورت چنین دینی شایستگی پیروی دارد و آیا دینی که در تمام طول تاریخ هزار و چهارصد سال گذشته جز یک نفر هیچ کسی آنرا بدرستی نفهمیده می‌تواند حامل پیام رستگاری و سعادت بشریت باشد ؟!

دلائل منکران حدیث و پاسخ به آنها

۱- دلیل اول منکران حدیث: ﴿وَلَقَد يَسَّرنَا القُرآنَ لِلذِّكرِ فَهَل مِن مُّدَّكِر﴾

از این آیه، بوضوح روشن است که قرآن کتاب آسانی است و برای فهمیدن مطالب و احکام و عمل به آنها، نیازی به هیچ تعلیم و تشریحی نیست.

⇐ جواب دلیل اول منکران حدیث: مضامین قرآن کریم در یک نگاه کلی به دو بخش تقسیم می‌شود:

الف- بخش اول، مضامینی است که هدف از نزول آنها ایجاد خوف خدا، اندیشهٔ آخرت و انابت الی الله است.

ب- بخش دوم، مضامینی است که در آنها احکام، شرایع و اصول آنها بیان شده است.

آیهٔ «وَلَقَد يَسَّرنَا القُرآنَ...» به مضامین بخش اول تعلّق دارد و دلیل آن اینست که با «وَلَقَد يَسَّرنَا القُرآنَ...» قید «للذکر» اضافه شده است. اگر استنباط احکام نیز آسان بود، نیازی به اضافه کردن این قید دیده نمی‌شد و علاوه بر این در ادامهٔ آن عبارت «فَهَل مِن مُّدَّكِر» آمده است نه «فَهَل مِن مُستَنبِط» یا «فَهَل مِن مُجتَهِد».

مضافاً بر آن، در بسیاری از آیات قرآن کریم توضیح داده شده که این کتاب بدون بیان رسول فهمیده نمی‌شود. مثلاً خدایتعالی در یکی از آیات چنین می‌فرماید ﴿وَ أَنزَلنَا إِلَیکَ الذِّکرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَیهِم﴾

۲- دلیل دوم منکران حدیث: قرآن کریم در مواضع متعدد، آیات خود را «بیّنات» خوانده است. از این نیز معلوم می‌شود که قرآن خود واضح و قابل فهم است و نیاز به توضیح و بیان ندارد.

⇐ جواب دلیل دوم منکران حدیث: این مضمون همواره در رابطه با عقاید اساسی آورده شده است. بنابر این، معنی آن اینستکه دلائل توحید، رسالت و آخرت بقدری واضح و آشکار است که با اندک توجّهی در دل جایگزین می‌شود. مانند عقیدهٔ تثلیث مسیحی ها نیست که اگر مردم تمام دنیا جمع شوند باز هم نمی‌توانند آن را بدرستی بفهمند. پس، از این نوع آیات، نمی‌توان به آسان بودن آیات احکام استدلال کرده و بی نیاز بودن به رسول را ثابت کرد.

۳- دلیل سوم منکران حدیث: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثلُکُم یُوحَى إِلَیَّ﴾ منکران حدیث می گویند در این آیه، آنحضرت ﷺ مانند سایر انسانها، یک انسان معرفی شده است و از این آیه بروشنی ثابت می گردد که فقط اتباع از «وحی متلو» واجب است و اتباع احادیث پیامبر اکرم واجب نیست.

⇐ جواب دلیل سوم منکران حدیث: با نگاهی به آیهٔ مذکور، مشخّص می‌شود که منکران حدیث، آیه مزبور را با نادیده گرفتن سیاق آن، مورد استدلال قرار داده‌اند. حقیقت اینست که این آیه در جواب مشرکانی نازل شده است که از آنحضرت ﷺ مطالبه معجزات می کردند. در جواب آنها این آیه نازل شد که من مانند شما از جنس بشر هستم، بنابر این تا وقتی که خداوند نخواسته باشد باختیار خود قادر به نشان دادن معجزات نیستم. در واژهٔ «مثلکم» تشبیه صرفاً بر عدم قدرت به آوردن معجزه بدون مشیئت باریتعالی میاشد و وجوه دیگر را در بر نمی گیرد، و دوم اینکه، در آیه فوق فرق میان پیامبر و سایر انسانها فقط «وحی» ذکر شده است و لفظ وحی بطور مطلق آورده شده و «وحی متلو» و« غیرمتلو» هر دو را شامل می‌شود. استدلال کردن از این آیه به واجب نبودن اتباع از «وحی غیر متلو» تلاش بیهوده ای است.

۴- دلیل چهارم منکران حدیث: منکران حدیث معمولاً در ردّ حدیث، به پاره ای از وقایع و جریاناتی استدلال می کنند که در خلال آنها برخی از رویّه ها و اعمال پیامبر اکرم ﷺ مورد عتاب و سرزنش قرآن کریم واقع گردیده است. از باب نمونه، پیامبر اکرم ﷺ در جنگ بدر اسرای جنگی را با گرفتن فدیه آزاد کرد. بنا به عقیدهٔ منکران حدیث، قرآن کریم پس از نقل

این حادثه، تصریح نمود که این رویّه پیامبر اکرمﷺ در مورد اسرای بدر، موافق رضای الهی نبوده است. بنابراین از این نوع وقایع که تعداد آنها فراوان است می‌توان چنین نتیجه گرفت که اقوال و افعال پیامبر خدا ﷺ بطور مطلق نمی‌تواند حجّت باشد!!

⇐ جواب دلیل چهارم منکران حدیث: شکی نیست که در این وقایع و جریانات، از آنحضرت ﷺ پاره ای از لغزشهای اجتهادیی صادر شده بود که «وحی» وی را متنبه ساخته بود، ولی اگر به دیدهٔ انصاف نگریسته شود، همین واقعهٔ مذکور، بر حجّیت حدیث دلالت می کند. زیرا تا هنگامیکه قرآن کریم پیامبر اکرم ﷺ را بر این لغزشهای اجتهادی متنبه نساخته بود، صحابه کرام ﷺ جملگی بر این رأی و حکم آنحضرت ﷺ عمل میکردند و زمانی که آیهٔ فوق نازل گردید در آن آیه، پیامبر خدا ﷺ با این عتاب محبّت آمیز مورد خطاب واقع شد که: «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسرَى - الآيه». درحالیکه صحابهٔ کرام ﷺ که در مسألهٔ اسرای جنگی از پیامبرخدا ﷺ تبعیت کرده بودند، هرگز مورد عتاب و سرزنش واقع نگردیدند.

پس، از مورد عتاب واقع نشدن صحابه می‌توان به این نتیجهٔ مسلّم و قطعی رسید که آنان در جریان فوق، به فریضهٔ خود که اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ بود، عمل کرده بودند و طبیعی است که کلّیهٔ مسئولیت قضیهٔ فوق بعهدهٔ خود آن حضرت ﷺ بود.

۵- دلیل پنجم منکران حدیث: منکران حدیث از واقعهٔ دیگری نیز استدلال می کنند که پیامبر اکرم ﷺ در آن واقعه، برخی از انصار مدینه را از تلقیح نخل های خرما منع کرد. صحابهٔ کرام ﷺ به توصیهٔ آنحضرت ﷺ عمل کردند و محصول به میزان چشمگیری کاهش یافت. سپس حضرت در رابطه با این مسئله فرمودند:«أَنتُم أَعلَمُ بِأُمُورِ دُنيَاكُم». شما در اینگونه معاملات مکلّف به پیروی از من نیستید.

⇐ جواب دلیل پنجم: در یک نگاه کلّی احادیث پیامبر اکرم ﷺ دارای دو معنا و مفهوم متفاوت است و به تعبیر دیگر از جهت معنا و مفهوم دارای دو حیثیّت متفاوت است:

۱. احادیث و روایاتی که جنبه شرعی و وحیانی دارد و آنها را در مقام یک پیامبر فرموده است.

۲. احادیث و روایاتی که جنبهٔ مشورتی دارد و منشأ آنها رأی و اجتهاد شخص آنحضرتﷺ می‌باشد.

حدیث «أَنتُم أَعلَمُ بِأُمُورِ دُنيَاكُم» متعلّق به نوع دوّم از احادیث پیامبر اکرم ﷺ محسوب می‌شود در حالیکه مسئلهٔ مورد نزاع، احادیث نوع اوّل است. بدین ترتیب، مستمسک قرار دادن حدیث فوق کاملاً نادرست است.

البته، شاید بتوان این ایراد را مطرح ساخت که ما اساساً چگونه می‌توانیم احادیث هر یک از انواع فوق را بدرستی تشخیص بدهیم و نوع اول را از نوع دوّم تفکیک نمائیم؟ که ما در پاسخ چنین خواهیم گفت که: وظیفه و مسئولیت اصلی ما، محور قرار دادن جنبهٔ «رسالت» آنحضرت ﷺ می‌باشد. از این جهت می‌بایست هر قول و عمل پیامبر خدا ﷺ را با توجه به همین جنبه، مورد نظر قرار داده و حجّت دانست. مگر اینکه در جایی، دلیل یا قرینه ای وجود داشته باشد که بر اساس آن دلیل یا قرینه ثابت شود که آن حدیث ازاحادیث نوع دوّم است. و واقعیّت نیز اینست که در کلیهٔ کتب روایی-حدیثی، احادیث نوع دوّم که احادیث اجتهادی آنحضرت ﷺ می‌باشد کاملاً مشخّص است که خوشبختانه، از تعداد انگشتان دست تجاوز نمی‌کند و برای هر کدام از این احادیث هم کاملاً تصریح شده است که اینها احکام و مسائل مشورتی شخص شخیص آنحضرت ﷺ می‌باشد و جنبهٔ شرعی ندارد. اما بقیّهٔ تمام احادیث، جنبهٔ شرعی و وحیانی دارد و حجّت است.

نقد نظریّه دوم

طبق این نظریهٔ منکران حدیث، احادیث فقط برای صحابهٔ کرام ﷺ حجّت بود، اما بعد از عصر صحابه ﷺ برای هیچ کسی حجّت نبوده و نخواهد بود. بطلان این نظریه، بقدری بدیهی است که برای نقد آن نیاز به هیچ گونه تفصیلی نیست. خلاصهٔ نظریهٔ دوم اینست که-معاذالله- مدت رسالت آنحضرت ﷺ فقط تا پایان عهد صحابه بود. حال آنکه آیات مندرجهٔ ذیل صریحاً بطلان این نظریه را اثبات می‌نماید:

- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيكُم جَمِيعًا﴾
- ﴿وَ مَا أَرسَلنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾
- ﴿وَ مَا أَرسَلنَاكَ إِلاَّ رَحمَةً لِّلعَالَمِينَ﴾
- ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الفُرقَانَ عَلَى عَبدِهِ لِيَكُونَ لِلعَالَمِينَ نَذِيراً﴾

قطع نظر از آنچه گذشت، سئوال اساسی اینستکه آیا اصولاً برای فهمیدن مفاهیم و معانی قرآن کریم نیازی به تعلیمات پیامبر اکرم ﷺ هست یا خیر؟ اگر پاسخ منفی است، پس به چه دلیل حضرت محمد ﷺ به پیامبری مبعوث شد و اگر پاسخ مثبت است و نیاز به تعلیمات آنحضرت ﷺ مبرم و اجتناب ناپذیر است، پس سؤال شگفت انگیز اینستکه چگونه است که

صحابهٔ کرام ﷺ، به تعلیمات پیامبر اکرم ﷺ کاملاً نیازمند بودند ولی ما چنین نیازی در خود نمی‌بینیم؟ در صورتیکه صحابهٔ کرام ﷺ، آنحضرت را مشاهده کرده و به اسباب نزول آیات قرآن دقیقاً واقف بودند و در محیط قرآن و سرزمین وحی زندگی می کردند و ما از همهٔ این خصائص و ویژگیها بکلی محروم هستیم؟ منکران حدیث، به روال همیشگی همان سخن کهنه خود را تکرار می‌کنند که اطاعت آنحضرت ﷺ بر صحابهٔ کرام ﷺ اطاعت سیاسی بود نه اطاعت دینی. به تعبیر دیگر اطاعت صحابهٔ کرام ﷺ از پیامبر اکرم به جهت حکمرانی آنحضرت ﷺ بود و نه به جهت رسالت و پیامبری وی و ما پیش از این به نقد آن همّت گماشتیم.

نقد نظریّه سوم

این نظریّه، بر خلاف نظریّه‌های قبلی، حجّت نبودن احادیث را برای مسلمانان عصرهای بعدی باطل نمی‌انگارد. امّا می گوید بدلیل اینکه احادیثی که در دسترس ما قرار گرفته از اسانید غیر قابل اعتمادی بدست ما رسیده، لذا نمی‌توان آنها را حجّت دانست. برای ردّ این نظریّه به دلایل ذیل اشاره می کنیم:

۱- مهمترین دلیل در بطلان نظریه فوق، این است که قرآن مجید نیز از راه همان واسطه ها و اسانیدی بدست ما رسیده که احادیث پیامبر اکرم ﷺ بدست ما رسیده است و اگر واقعاً این اسانید و واسطه ها قابل اطمینان نیست، بدون هیچ مصلحت اندیشی و عافیت طلبی و یا متوسّل شدن به هر دلایل دیگری، از قرآن مجید نیز باید دست شست و از صحّت و حجّیّت آن رو بر تافت!

منکران حدیث در پاسخ به این سخن، چنین گفته‌اند که بر اساس آیهٔ: «إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» خداوند وظیفه و مسئولیت حفاظت قرآن را خودش بدوش گرفته است. ولی دربارهٔ حدیث پیامبر اکرم ﷺ چنین مسئولیتی را عهده دار نشده است. لیکن آنان غافل از این‌اند که آیهٔ «إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» نیز بدون هیچ تفاوتی از راه همین واسطه ها و اسانید به دست ما رسیده است که بگفتهٔ منکران حدیث، اطمینان بخش نیست و هیچ دلیلی وجود ندارد که حتی خود این آیه را نیز شخصی دیگر به قرآن نیفزوده باشد. دوم اینکه، در کنار اینکه در این آیه، عهدهٔ حفاظت قرآن گرفته شده این نکتهٔ مهم را هم نمی‌توان بسادگی نادیده گرفت که قرآن به اتفاق اصولیان نام «نظم» و «معنی» توأمان است. از این جهت این آیه فقط ضمانت حفاظت الفاظ و

کلمات قرآن را بعهده نگرفته، بلکه بهمراه الفاظ و کلمات، حفاظت معانی و مفاهیم قرآن را نیز عهده دار شده است و تردیدی نیست که تعلیمات معانی و مفاهیم قرآن در حدیث آمده است.

حال اگر گفته شود که برای ما آسمانی بودن قرآن از راه اعجاز و بلاغت قرآن ثابت شده است و نه از راه آن اسانید و واسطه ها و در احادیث آن اعجاز و بلاغت موجود نیست!

در پاسخ می گوییم: اولاً؛ اعجاز قرآن برای مردم اعصار گذشته و معاصر پیامبر اکرم از راه آیات تحدّی ثابت شده است و این آیات تحدی نیز [مانند تمام آیات دیگر] از راه همان واسطه ها و اسانید رسیده است. آیا نمی‌توان این تردید را به خود راه داد که شاید همان واسطه ها این آیات را به قرآن افزوده اند تا مردم عصرهای بعدی به آسمانی بودن قرآن اطمینان پیدا کنند؟

ثانیاً؛ درستی اعجاز قرآن منوط و موقوف به پذیرفتن این واقعه خواهد بود که دربارهٔ پاسخ به تحدّی قرآن قطع نظر از احادیث پیامبر اکرم ﷺ هیچ کلامی‌از سوی هیچ کسی [که در اعجاز، قرآن را بچالش بکشد] ساخته نشده باشد و این از هیچ منبع و مأخذ تاریخی اطمینان بخشی به جز از احادیث ثابت نیست.

۲-وقتیکه شما پذیرفته اید که احادیث پیامبر اکرم ﷺ واجب العمل است می‌بایست بدین نتیجه رسیده باشید که احادیث آنحضرت ﷺ تا بر پایی قیامت باید از هر نوع شائبهٔ تحریف مصون و محفوظ نگهداشته شود. در غیر این صورت از پذیرفتن این شبهه چاره ای نخواهد بود که خدایتعالی علی رغم واجب العمل قرار دادن احادیث هیچ تدبیری برای مصون نگهداشتن آن بکار نگرفت و بندگان را در تنگنای تکلیف مالایطاق قرار داد و قطعاً این سخن خلاف نص «لاَيُكَلِّفُ اللهُ نَفسًا إلاَّ وُسعَهَا» است.

منکران حدیث با طرح دلیلی دیگر می گویند احادیث یعنی «اخبار آحاد» و آنها طبق تصریح خود محدّثان، همه ظنّی است و پیروی از «ظن» به تصریح قرآن ممنوع است: ﴿إن يَتَّبِعُونَ إلاَّ الظَّنَّ وَإنَّ الظَّنَّ لاَيُغنِي مِنَ الحَقِّ شَيئًا﴾ اما این دعوی منکران حدیث نیز چیزی جز یک توطئه و تلبیس نیست.

واژهٔ «ظن» و معانی سه گانهٔ آن

چرا که واژه «ظنّ» در قاموس زبان عربی به سه معنی مختلف بکار می‌رود:

۱. تخمین.

۲. ظنّ غالب.

۳. علم یقینی استدلالی.

در آیات ذیل، قرآن مجید واژه «ظنّ» را بمعنی یقین بکار برده است:

الف) کلمهٔ «ظنّ» در آیه:	ب) معنی «ظنّ» در آیهٔ:
۱ - «اَلَّذِینَ یَظُنُّونَ اَنَّهُم مُّلاَ قُوا رَبِّهِم»	[= اَلَّذِینَ یُوقِنُونَ...]
۲ - «قَالَ اَلَّذِینَ یَظُنُّونَ اَنَّهُم مُلاَقُوا اللهَ»	[= اَلَّذِینَ یُوقِنُونَ...]
۳ - «وَ ظَنَّ دَاوُدُ اَنَّمَا فَتَنَّاهُ»	[= وَاَیقَنَ دَاوُدُ.......]

اکنون به این حقیقت باید اذعان کرد که احادیثی که «ظنّ»ی گفته می‌شود، مقصود از آن، تخمین نیست بلکه در بعضی موارد بمعنی «ظنّ غالب» و در برخی موارد دیگر بمعنی «یقین» است و«ظنّ»ی که قرآن مجید مسلمانان را از تبعیّت آن برحذر داشته، بمعنی «تخمین» است. بسیاری از مسائلی که در قرآن مجید و شریعت مقدس وارد شده است و به «ظنّ غالب» تعلّق دارد، همگی آنها حجّت قرار داده شده است. و واقع امر این است که اگر «ظنّ غالب» را حجّت قرار ندهیم برای یک روز هم زندگی کردن برای انسان غیر ممکن می‌شود، چرا که تمامی دنیا بر «ظنّ غالب» برپاست و حافظ ابن حجر (ره) نوشته است که اخبار آحاد جملگی از نوع «ظنّ غالب» است.

البته نباید فراموش کرد که بعضی «اخبار آحاد» اگر مؤیَّد به قرائن باشد فایدهٔ علم نظری یقینی هم می‌دهد. مثلاً آندسته از «اخبار آحاد»ی که در میان واسطه‌های آنها حافظان حدیث و امامان مجتهد باشند علم نظری یقینی را افاده می کند.

فتوا دادن به غیر قابل اعتماد بودن واسطه هایی که احادیث پیامبر اکرم ﷺ از طریق آنها به ما رسیده است، دلیل بر بی خبری و ناآگاهی است. تلاش و کوششی که در مقاطع مختلف تاریخ اسلامی برای حفظ احادیث از شائبه های تحریف صورت گرفته کاملاً بی سابقه بوده است که در بخش «تدوین حدیث» این واقعیت برای خواننده آشکار خواهد شد.

تدوین حدیث

از مدّعیّات مهم منکران حدیث یکی اینکه احادیث رسولخدا ﷺ در قرن سوم [یعنی پس از گذشت دویست سال] تدوین شده است. بدین جهت آنها قابل اطمینان نیست و می‌توان به جرأت ادّعا کرد که این احادیث به صورت اصلی خود باقی نمانده است.

لیکن این سخن نیز مغالطه ای بیش نیست. زیرا که نخست، لزوماً باید بدین مسئله بطور جدّی توجه شود که جهت حفظ احادیث از عهد رسالت گرفته تا به امروز، چه تلاشهایی بعمل آمده و چه راهها و شیوه ها و بکمک چه ابزارهایی این تلاشها صورت گرفته تا تبین گردد که آیا احادیث پیامبر اکرم ﷺ با عنایت به دیدگاه تاریخی از واسطه های مطمئنی بدست ما رسیده یا خیر؟ و آیا احادیث پیامبر اکرم ﷺ برای ما مردم امروز حجّت و واجب العمل است یا خیر؟!

تحقیقات مهمی که در این باب صورت گرفته، نشان می‌دهد که راه حفاظت از احادیث، فقط کتابت حدیث نبوده، بلکه راههای اطمینان بخش دیگری نیز وجود داشته که از آن طرق نیز کوششهای زیادی جهت حفظ احادیث به انجام رسیده است.

در عهد رسالت و عهد صحابه برای نگهداری احادیث سه طریق مهم زیر مورد استفاده قرار گرفته است:

۱- حفظ روایت:

اولین روش و شیوهٔ نگهداری احادیث، یادکردن و به حافظه سپردن آنها بود. باید دانست که این روش در آن زمان بینهایت حائز اهمیت بود. خداوند مردمان سرزمین حجاز را از هوش و حافظهٔ فوق العاده ای برخوردار ساخته بود و آنها نه فقط نسب خود که نسب اسب‌های خود را هم به حافظه می‌سپردند. هر کدام از آنان هزارها اشعار را از بر کرده بودند و شگفت آنکه بسا اوقات یک مطلب را فقط با یکبار شنیدن و یا خواندن کاملا حفظ می کردند و در تاریخ از این نوع موارد داستانهای بیشماری نقل شده است که از باب نمونه فقط یکی دو داستان را برای خواننده می‌نگاریم.

در «صحیح بخاری» بنقل از جعفر بن عمرو ضمری آمده که می گوید روزی من به همراه عبید الله بن عدی بن خیار برای ملاقات نمودن حضرت وحشی ﷺ نزد وی رفتیم. عبیدالله از

وی پرسید: آیا شما مرا می‌شناسید؟ حضرت وحشی ﷺ، فرمود: من شما را نمی‌شناسم. البته تا این حدود یادم هست که سالها قبل، روزی پیش شخصی بنام عدی بن خیار رفته بودم. در همان روزها برای عدی بن خیار نوزادی به دنیا آمده بود. من آن نوزاد را که در پارچه ای پیچیده شده بود نزد دایهٔ او برده بودم. تمام بدن بچه پوشیده بود، و فقط پاهایش را دیده بودم و پاهای تو با پاهای آن بچه خیلی مشابهت دارد.

این، نکتهٔ درخور توجّهی است که قومی که اینگونه وقایع معمولی را با اینهمه اطمینان و اعتماد بخاطر می‌سپارد، باید اندیشید برای بخاطرسپردن اقوال و افعال آنحضرت ﷺ چقدر اهتمام می‌ورزد. بخصوص هنگامی که این کار را برای خود سبب رستگاری بفهمد. بالأخص اگر این حدیث پیامبر اکرم ﷺ را نیز پیش روی خود داشته باشد که آنحضرت ﷺ دربارهٔ کسانی که به یادگیری احادیث و نشر آنها می کوشند می‌فرماید: «نضّر الله عبداً سمع مقالتی فحفظها و وعاها وأدّاها... »[1] چنانچه از تاریخ تدوین حدیث، به روشنی، اهتمام شگفتی آور صحابهٔ کرام ﷺ، در حفظ و اشاعه احادیث، به اثبات رسیده است.

حافظ ابن حجر (ره) در کتاب خود «الإصابة» این داستان را نقل می‌کند که یکبار عبدالملک بن مروان درصدد برآمد تا هوش و حافظهٔ حضرت ابوهریره ﷺ، را بسنجد، وی را احضار کرد و از ایشان خواست تا از احادیث آنحضرت ﷺ قسمتی را بیان کند.

حضرت ابوهریره ﷺ، مقدار زیادی از احادیث آنحضرت ﷺ را خواند. یک کاتب هم، در خلال آن، همهٔ آنها را می‌نوشت. حضرت ابوهریره ﷺ تشریف برد. یک سال بعد دوباره، حضرت ابوهریره ﷺ، در دربار عبدالملک بن مروان احضار و به او گفته شد همان احادیثی را که سال گذشته بیان کرده بود و کاتب نیز آنها را نوشته بود مجدّداً به همان ترتیب سال گذشته قرائت کند. حضرت ابوهریره ﷺ شروع به خواندن احادیث کرد و کاتب نیز از روی کتاب آنها را استماع می‌کرد. در هیچ جا حتی یک حرف، یا یک نقطه و حرکت هم از زبانش نیفتاد. یعنی که همان ترتیب سال قبل را بطور کامل بدون هیچ کمی و بیشی و یا تقدیم و تأخیری با دقت خواند.

این نوع حکایات خیره کننده، دلیل روشنی برای اثبات این مدّعا می‌باشد که خدایتعالی آن

---

۱ - روایت شافعی و بیهقی در المدخل و روایت احمد، ترمذی، ابوداود، ابن ماجة از زید بن ثابت. مشکوة مصابیح، کتاب العلم/ ۲۵.

شخصیت های عالیقدر را فقط به جهت نگهداری و حفظ احادیث پیامبر اکرم ﷺ بود که آنچنان حافظه های فوق العاده و حیرت انگیزی عطا کرده بود و هیچ تردیدی نیست که اهمیّت این چنین استعدادهای درخشان و سرشار از هوش و نبوغ فکری برای حفظ و پاسداری از احادیث، از اهمیّت کتابت و به نگارش در آوردن آنها کمتر نیست.

۲- تعامل:

روش و شیوهٔ دوم برای حفظ و نگهداری حدیث که در زمان صحابهٔ کرام ﷺ معمول بود، «تعامل» بود. و تعامل به معنی این است که: صحابهٔ کرام ﷺ با عمل کردن بر اقوال و افعال آنحضرت ﷺ احادیث را آموخته و در حفظ و ترویج آنها می کوشیدند.

از بسیاری از صحابهٔ کرام ﷺ منقول است که آنان یک عمل از اعمال آنحضرت ﷺ را انجام می‌دادند و سپس می فرمودند: «هکذا رأیت رسول الله ﷺ یفعل». این روش و شیوه، از روشهائی است که خیلی قابل اعتماد است. چون که هر چیزی که خود انسان بدان عمل بکند، چون نقش بر سنگ، در ذهن می بندد.

۳- کتابت:

در عصر رسالت و صحابه ﷺ احادیث پیامبر اکرم ﷺ از طریق کتابت نیز ثبت و ضبط شده است که به لحاظ تاریخی، نگارش و کتابت حدیث را می‌توان در چهار مرحله، مورد مداقّه قرار داد:

۱. نگارش احادیث بصورت متفرّق و عدم رعایت ترتیبی خاص.
۲. جمع آوری احادیث در یک صحیفهٔ شخصی که به شکل یادداشتهای آن شخص در می‌آمد.
۳. گردآوری و نگارش احادیث به شکل یک کتاب بدون تبویب احادیث.
٤. گردآوری احادیث به شکل یک کتاب به همراه رعایت تبویب.

در عصر رسالت و عصر صحابه ﷺ دو نوع اول نگارش حدیث به خوبی رایج شده بود. منکران حدیث، رایج بودن نگارش و کتابت حدیث در عهد رسالت را نمی پذیرند و از این حدیث «صحیح مسلم»[1] استدلال می کنند که به نقل از ابوسعید خدری ﷺ آمده است که

۱- صحیح مسلم ۴۱۴/۲. کتاب الزهد باب التثبت و حکم کتابة العلم.

آنحضرت ﷺ فرمودند: «لاتکتبوا عنّی و من کتب عنّی غیرالقرآن فلیمحه». منکران حدیث می گویند که جلوگیری کردن پیامبر اکرم ﷺ از کتابت و نگارش حدیث دلیل بر این است که در آن دوران پس از صدور فرمان ممنوعیّت، احادیث رسولخدا ﷺ نوشته نمی‌شد و از همین نوع روایات نیز می‌توان استدلال کرد که احادیث حجّت نیست، در غیر این صورت آنحضرت ﷺ با اهتمام جدّی دستور نگارش را صادر می کرد نه دستور عدم نگارش را.

لیکن این استدلال به لحاظ دلایل تاریخی، به هیچ وجه درست نیست و مدارک موثّق تاریخی، بیانگر این حقیقت مسلّم است که ممنوعیّت نگارش حدیث در اوائل اسلام بود و علت آن هم این بود که قرآن کریم تا آن هنگام هنوز در یک نسخه، مدوّن نبود و سوره ها و آیات آن میان صحابه ﷺ متفرق بود و از طرفی صحابه ﷺ به خاطر حدیث العهد بودن با اسلوب قرآن مجید عمیقاً مأنوس نشده بودند تا در نگاه اول، میان قرآن و غیر قرآن فرق بنهند. در چنین شرایطی اگر احادیث هم نوشته می‌شد اندیشه آن بود که احادیث پیامبر اکرم ﷺ با قرآن در آمیزد.

با توجه به جدّی بودن این خطر و لزوم پیشگیری از بروز آن بود که پیامبر خدا ﷺ از نگارش حدیث، ممانعت بعمل آورد و فرمان عمومی صادر کرد که صحابه ﷺ از نگارش حدیث خودداری ورزند و حتی در دستور تا بدین حد تأکید ورزید که فرمان داد تا آن مقدار از احادیثی که نوشته شده بود نیز از میان برداشته شود.

اما پس از اینکه صحابهٔ کرام ﷺ با اسلوب قرآن کاملاً آشنایی پیدا کرده و با آن عمیقاً مأنوس شدند. آنحضرت ﷺ دستور کتابت و نگارش حدیث را به نفس نفیس خود صادر کرد. در این خصوص وقایع متعددی در کتب حدیث منقول است که چند واقعه به شرح ذیل است:

۱-امام ترمذی (ره) در «کتاب العلم» باب مستقلی به همین واقعه اختصاص داده که عبارت است از: «باب ماجاء فی الرخصة فیه» و در آن باب این روایت حضرت ابوهریره ﷺ را آورده است که: «قال کان رجل من الانصار یجلس إلی رسول الله ﷺ فیسمع من إلنبی الحدیث فیعجبه و لایحفظه فشکی ذلک إلی رسول الله ﷺ فقال: یا رسول الله إنی لاسمع منک الحدیث فیعجبنی و لاأحفظه. فقال رسول الله ﷺ إستعن بیمینک و أومأ بیده لخط».[۱]

۱-جامع ترمذی ۱۰۶/۲ و ۱۰۷.

۲- ابوداود (ره) در «سنن» خود و امام حاکم (ره) در «مستدرک»[1] از حضرت عبدالله بن عمرو بن عاص رضی الله عنه روایت می کند که: «کنت أکتب کل شی أسمعه من رسول الله ﷺ أرید حفظه فنهتنی قریش و قالوا أتکتب کل شی تسمعه و رسول الله ﷺ بشر یتکلم فی الغضب والرضا فأمسکت عن الکتابة فذکرت ذلک إلی رسول الله ﷺ فأومأ بأصبعه إلی فیه فقال أکتب فوالذی نفسی بیده ما یخرج منه إلا حق».[2]

۳- در «مستدرک حاکم» همچنین از حضرت عبدالله بن عمرو رضی الله عنه روایت است که آنحضرت ﷺ فرمودند: «قیدوا العلم قلت: وما تقییده قال: کتابته».[3]

۴- «عن أبی هریرة أن النبی ﷺ خطب فذکر قصة فی الحدیث فقال أبوشاه: أکتبوا لی یارسول الله. فقال رسول الله ﷺ: أکتبوا لابی شاه و فی الحدیث قصة». هذا حدیث حسن صحیح.[4]

این احادیث و نظایر آنها، دلیل واضح این حقیقت مسلّم و تخلّف ناپذیر است که ممانعت کتابت و نگارش حدیث در عصر پیامبر ﷺ و عصر صحابه کرام رضی الله عنهم امری جانبی و عارضی بود و آنگاه که علت ممانعت مرتفع شد دستور و فرمان کتابت و نگارش داده شد.

علامه نووی (ره) در مورد ممنوعیّت نگارش حدیث در عصر پیامبر ﷺ و صحابهٔ کرام رضی الله عنهم توجیه دیگری نیز ذکر کرده است. وی می‌نویسد نگارش حدیث بطور مطلق در هیچ عصری ممنوع نبوده، بلکه بعضی از صحابهٔ کرام رضی الله عنهم با نوشتن آیات قرآنی تشریح و تفسیر آنحضرت ﷺ را نیز با آن آیات می‌نگاشتند و طبیعی بود که استفادهٔ از چنین روشی [آن هم در اوائل سالهای بعثت] بسیار خطرناک بود. چونکه اندیشه آن می‌رفت که احادیث آنحضرت ﷺ با آیات قرآنی آمیخته شود و با از بین رفتن قدرت تشخیص، احادیث و آیات با هم ملتبس گردد. بنابراین فقط این احادیث بود که نگارش آنها از جانب پیامبر اکرم ﷺ ممنوع اعلام شد. اما احادیثی که جدا از قرآن نگاشته می‌شد اصلاً ممنوع نبود. این توجیه علامه نووی (ره) خیلی مقرون به قیاس است و روایتی که در «سنن نسائی» نقل گردیده آن را تأیید می کند. امام نسائی (ره) در «کتاب الصلوة»: «باب صلوة الوسطی» آورده است که: حضرت عایشه رضی الله عنها به غلامی

۱- مستدرک حاکم ۱۰۴/۱. کتاب العلم الأمر بکتابة الحدیث.

[2] - سنن لابی داود ۵۱۴/۲ – ۵۱۳ کتاب العلم

[3] - مستدرک ۱۰۶/۱. کتاب العلم: قیدوالعلم بالکتابة

[4] - جامع ترمذی ج ۲. ابواب العلم ماجاء فی الرخصة فیه و روایت بخاری ۲۱/۱ و ۲۳. کتاب العلم تحت باب کتابة العلم.

از خود دستور نوشتن قرآن را داد. وقتی که او به این آیه رسید که:«حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَوٰةِ الوُسطَىٰ» حضرت عایشه ﷺ بعد از لفظ «وسطی» دستور اضافه کردن «العصر» را داد. ظاهر است که کلمهٔ «العصر» جزء قرآن شریف نبود، بلکه بطور تشریح اضافه شده بود و چون علائم و نشانه هایی که برای تمیز بین «متن» و«شرح»، آنگونه که بعدها رواج پیدا کرد در آن زمان نبود لذا بدون نشانه گذاری، با متن نوشته می‌شد و این روشی بود که حتی صحابهٔ دیگر نیز از آن در نگاشتن تشریحات و توضیحات بکار می‌بردند. بدون شبهه اگر این روش به همین منوال ادامه پیدا می‌کرد، بعدها تشخیص و تعین دقیق «متن» و حفاظت و نگهداری آن دردسرهای فراوانی را فراهم می‌ساخت. قدر متیقّن ممنوعیّتی که صادر شده بود فقط برای جلوگیری از این خطر بزرگ بود. پس همان طور که قبلاً گفته بودیم، نگارش حدیث جدا از قرآن همیشه و در همه دوره های تاریخی رواج طبیعی و مستمر داشته است.

جمع آوری حدیث در عهد صحابه

در عهد صحابه، احادیث نگارش یافته و گردآوری شده ای هم که شخصی - تلقی می‌شد فراهم شده بود، که ما به چند نمونه از آنها اشاره می کنیم:

۱- صحیفه صادقه: به روایت «مسند احمد» آمده است که حضرت عبدالله بن عمرو بن عاص ﷺ با جمع آوری و نگارش مجموعه ای از احادیث، صحیفه ای بنام «الصحیفة الصادقة» فراهم ساخته بود. این صحیفه از ضخیم ترین صحیفه‌هایی بود که در عهد صحابه به نگارش درآمده بود که البته تعداد احادیث آن بطور قطعی مشخص نیست. لیکن از روایتی از حضرت ابوهریره ﷺ که در «صحیح بخاری»[1] موجود است می‌توان بدان استدلال کرد.

حضرت ابوهریره ﷺ می‌فرماید: «ما من أصحاب النبی ﷺ أحد أكثر حديثا عنه (أی عن النبی ﷺ) منی إلا ما كان من عبدالله بن عمرو فإنه كان يكتب و لاأكتب». از این حدیث کاملاً واضح میگردد که احادیث حضرت عبدالله بن عمرو ﷺ از احادیث حضرت ابوهریره ﷺ بیشتر بود. تعداد مرویات حضرت ابوهریره ﷺ بین ۵۳۶۴ تا ۵۳۷۳ بود که صحیح، قول دوم است.

قدر مسلّم احادیث ابن عمرو بن عاص ﷺ از احادیث حضرت ابوهریره بیشتر بود. از طرفی

۱- صحیح بخاری ۲۲/۲، کتاب العلم، باب کتابة العلم، و غیره

این روایت حضرت عبدالله بن عمرو بن عاص ﷺ[1] قبلاً گذشت که:«کنت أکتب کلّ شی أسمعه من رسول الله ﷺ». بنابر این ظنّ غالب اینستکه احادیث «الصحیفة الصادقة» از ۵۳۶۴ افزونتر بوده است.

البته این ایراد را می‌توان وارد ساخت که مرویات خود حضرت عبدالله بن عمرو بن عاص ﷺ که از طریق کتب مختلف حدیث به دست ما رسیده است، تعداد آنها کمتر از تعداد احادیث حضرت ابوهریره ﷺ می‌باشد. پس حضرت ابوهریره به چه دلیل فرموده است که عبدالله بن عمرو بن عاص ﷺ بیشتر از من حدیث یاد دارد؟! و پاسخ آن اینکه: به یاد داشتن احادیث مستلزم این نیست که تمام آن احادیث برای دیگران نیز روایت شود. واقعیت آن است که حضرت ابوهریره ﷺ در مدینهٔ طیبه بود و در آن دوره، مدینهٔ طیبه مرکزی بود که تمامی علاقمندان به فراگیری علم حدیث، به این شهر مقدس روی می‌آوردند. و این، فرصت بسیار مغتنمی را برای وی فراهم ساخته بود تا احادیث بیشتری روایت کند. در صورتیکه حضرت عبدالله بن عمرو بن عاص ﷺ در سرزمین شام بود و تعداد کسانی که برای فراگیری علم حدیث بدان دیار سفر می‌کردند خیلی کمتر بود. بدین لحاظ تعداد مرویات حضرت عبدالله ﷺ بسیار کمتر از تعداد احادیثی بود که نزد خود داشت.

به هر کیف « الصحیفة الصادقة» از ضخیم ترین مجموعه های روایی است که در عصر صحابه ﷺ به نگارش درآمده بود که حضرت عبدالله بن عمرو بن عاص ﷺ در نگهداری آن نیز سعی بلیغ نموده بود.

بعد از درگذشت حضرت عبدالله بن عمرو بن عاص ﷺ «الصحیفة الصادقة» به حضرت عمرو بن شعیب، پسر نوهٔ او، سپرده شد که وی اغلب با مسند:«عن أبیه عن جدّه»، احادیث را روایت می‌کند. و حافظ ابن حجر (ره) در «تهذیب التهذیب» این قول امام یحیی بن معین و علی بن مدینی را نقل کرده است که هر حدیثی که از سند: «عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده» روایت شود بدانید که آن، حدیث «الصحیفة الصادقة» است.

۱- به نقل از ابوداود و حاکم

۲-صحیفهٔ علی ﷺ: در «ابوداود»[۱] این قول حضرت علی ﷺ منقول است: «ماکتبنا عن رسول الله ﷺ إلا القرآن و ما فی هذه الصحیفة...» مانند این روایت در «بخاری» سه جا و در «مسلم» دو جا و در «نسائی» و «ترمذی» نیز تخریج شده است. صحیفه حضرت علی ﷺ در داخل غلاف شمشیر ایشان بود و از الفاظ متعدد این روایت معلوم می‌شود که در آن صحیفه دیات، معاقل، فدیه، قصاص، احکام اهل ذمه، نصاب زکات و نیز احادیث پیامبر در خصوص حرم بودن مدینهٔ طیبه مندرج بود.

۳-کتاب الصدقه: این کتاب، در برگیرندهٔ آن احادیثی بود که خود آنحضرت آنها را به صحابه املاء کرده بود که در آن احکام زکات، صدقات، عشر و غیره مذکور بود.
از «سنن أبی داود» معلوم می‌شود که این کتاب را رسولخدا ﷺ برای این به نگارش درآورده بود تا آن را برای عمّال خویش بفرستد. لیکن هنوز آن را نفرستاده بود که چشم از جهان فرو بست. بعد از رحلت پیامبر اکرم ﷺ این کتاب نزد حضرت ابوبکر صدیق ﷺ بود. بعد از او به حضرت عمر ﷺ سپرده شد. بعد از وی نزد دو فرزندش یعنی حضرت عبدالله و حضرت عبیدالله ﷺ موجود بود. سپس از آنها به حضرت عمر بن عبدالعزیز منتقل شد و وی از آن، نسخه برداری کرد و بعد از وی به حضرت سالم بن عبدالله منتقل گردید که امام ابن شهاب زهری آن را از حضرت سالم حفظ و به دیگران تعلیم کرد.

٤- صحف أنس به مالک ﷺ: حضرت سعید بن هلال می‌فرماید: «کنا إذا أکثرنا علی أنس بن مالک فأخرج إلینا محالاً عنده فقال هذه سمعتها من النبی ﷺ فکتبتها و عرضتها»[۲] از این مطلب نیز معلوم می‌شود که پیش از حضرت انس چندین صحیفهٔ حدیث موجود بوده است.

۵- صحیفهٔ عمر بن حزم: زمانیکه رسولخدا ﷺ حضرت عمر بن حزم ﷺ را بعنوان عامل، به نجران فرستاد، یک صحیفه به وی سپرد که مشتمل بر احادیث آنحضرت ﷺ بود و بوسیلهٔ حضرت ابی بن کعب به نگارش درآمده بود. اقتباسهایی که از احادیث این صحیفه در «سنن أبی داود» و غیره آمده کاملاً روشن است که در آن، احادیث طهارت، نماز، زکات، حج و عمره، جهاد، سیر، مغانم و غیره مندرج بوده است.

---

۱ - ابوداود ۲۷۸/۱. کتاب المناسک. باب فی تحریم المدینه.
۲ - تدوین حدیث. صص ۶۷ و ۶۸ بنقل از مستدرک حاکم. سید مناظر احسن گیلانی.

۶- صحیفه ابن عباس ﷺ در طبقات، ابن سعد از حضرت کریب بن مسلم؛ مولای ابن عباس ﷺ این حکایت نقل شده که کتابهای حدیث ابن عباس ﷺ بقدری زیاد بود که کاملاً یک بار شتر بود.

۷- صحیفه ابن مسعود ﷺ علامه ابن عبدالبر (ره) در کتاب خود «جامع بیان العلم و فضله» آورده است که حضرت عبدالرحمن بن مسعود ﷺ یک کتاب آورد و فرمود من سوگند می‌خورم که این، نوشتهٔ حضرت عبدالله بن مسعود ﷺ است.

۸- صحیفه جابر بن عبدالله ﷺ در «صحیح مسلم» آمده است که حضرت جابر ﷺ در باب احکام حج رساله ای تألیف کرده بود. امام بخاری در «تاریخ کبیر» از حضرت معمر ﷺ نقل کرده است: «قال رأیت قتادة قال لسعید بن أبی عروبة أمسک علی المصحف فقرأ البقرة فلم یخط حرفاً فقال یا أبا النصر لانا لصحیفة جابر أحفظ منی لسورة البقرة».[1]

۹- صحیفه سمره بن جندب ﷺ حافظ ابن حجر (ره) در «تهذیب التهذیب» نقل کرده که سلیمان بن سمره از پدرش سمره بن جندب نسخه بزرگی روایت کرده است. امام محمد ابن سیرین (ره) می‌فرماید: «إن الرسالة التی کتبها سمرة لأولاده یوجد فیها علم کثیر».

۱۰- صحیفه سعد بن عباده ﷺ امام ابن سعد (ره) در «طبقات» نقل کرده است که سعد بن عباده ﷺ صحیفه ای مرتب کرده بود که در آن مجموعه ای از احادیث رسولخدا ﷺ جمع آوری شده بود.

۱۱- صحف أبی هریره ﷺ امام حاکم (ره) در «مستدرک» و علامه ابن عبدالبر (ره) در «جامع بیان العلم» واقعهٔ حضرت حسن بن عمرو را نقل کرده‌اند که او می‌فرماید: من نزد حضرت ابوهریره ﷺ یک حدیث بیان کردم. وی از این حدیث اظهار بی اطلاعی کرد. عرض کردم که من این حدیث را از شما شنیده ام. فرمود که: اگر این حدیث را من بیان کرده ام پس باید نوشتهٔ آن نزد من موجود باشد. سپس چند کتاب آورد که همگی آنها احادیثی بود که وی به رشتهٔ تحریر درآورده بود. پس از تلاش در کتب یاد شده، حدیث فوق دیده شد.

۱- التاریخ الکبیر ۱/۱۸۶.

از این روایت معلوم گردید که تمام مرویات حضرت ابوهریره ﷺ بصورت نوشته موجود بوده است. گویا از ایشان ۵۳۶۴ حدیث نوشته شده بجای مانده است. اکنون بر روایت فوق این ایراد وارد است که در یکی از روایات حضرت ابوهریره که قبل از این گذشت به نقل از خود ایشان آمده بود که من احادیث را نمی‌نوشتم، در اینصورت توجیه صحیح این روایت چیست؟ پاسخ آن این است که حضرت ابوهریره در دوران عهد رسالت در دوران ابتدایی خلفای راشدین حدیث نمی‌نوشت، لیکن در آخر عمر اندیشناک شد که خدای ناکرده این روایات فراموش نشود. بدین دلیل ایشان به جمع آوری مرویات خویش همت گماشت، بنابر این هیچ تعارضی باقی نماند. صحیفه هایی که در تاریخ علم حدیث به طرف حضرت ابوهریره منسوب است بدین شرح است:

الف) مسند أبی هریره ﷺ امام ابن سعد (ره) در طبقات نقل کرده است که پدر عمر بن عبدالعزیز (ره) یعنی؛ عبدالعزیز بن مروان استاندار وقت، برای کثیر بن مره (ره) خط نوشت که کلیهٔ روایاتی را که از صحابه ﷺ بدست شما رسیده و نزد شما موجود است، پیش من بفرست مگر آنچه را که از مرویات حضرت ابوهریره ﷺ است. زیرا همهٔ آنها نزد ماست. از این، معلوم می‌شود که مرویات حضرت ابوهریره نزد ایشان بصورت مکتوب موجود بوده است.

ب) معلّق بشیر بن نهیک (ره): حضرت بشیر بن نهیک شاگرد حضرت ابوهریره بود. امام دارمی(ره) نقل کرده است که او می‌فرمود که من هر چه را از حضرت ابوهریره شنیده بودم همه را به نگارش درآوردم و سپس آن مجموعه را به خدمت وی تقدیم کردم و عرض نمودم که اینها احادیثی است که از شما شنیده‌ام. ایشان فرمودند: کاملاً صحیح است.

ج) صحیفه عبدالملک بن مروان: پیش از این ذکر شد که عبدالملک بن مروان حضرت ابوهریره ﷺ را امتحاناً خواسته و مقداری از روایات او را نوشته بود.

د) صحیفه همام بن منبه: حضرت همام بن منبه نیز از شاگردان مشهور حضرت ابوهریره بود. ایشان یک مجموعه از احادیث حضرت ابوهریره ﷺ را مرتب کرده بود که نام آن را حاجی خلیفه (ره) در کشف الظنون «الصحیفة الصحیحة» نوشته است. امام احمد بن حنبل (ره) در «مسند» خود این صحیفه را تماماً نقل کرده است.

امام مسلم (ره) نیز در «صحیح» خود بسیاری از احادیث را به نقل از این صحیفه آورده است. هنگامی که ایشان حدیثی را از این صحیفه ذکر می کند می‌فرماید: «عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا به أبوهريرة عن رسول الله ﷺ فذكر أحاديث منها و قال رسول الله ﷺ».

از حسن اتفاق چند سال قبل، اصل مخطوط [نسخهٔ خطی] این صحیفه بدست آمده است و یک نسخه از آن در آلمان در کتابخانه برلین و نسخه دوم در کتابخانهٔ دمشق در مجمع علمی موجود است. محقّق معروف سیرت و تاریخ، دکتر محمد حمیدالله، این صحیفه را پس از مقایسهٔ با آن دو نسخه منتشر ساخته است. در آن یکصد و سی و هشت حدیث موجود است و هنگامی که آن را با «مسند احمد» تطبیق دادند یک حدیث و حتی یک نقطه فرق نداشت.



این چند مثال برای واضح ساختن این سخن کفایت کرده و روشن می‌سازد که در عهد رسالت و صحابه ﷺ روش نگارش حدیث بطور رسمی رایج بود. و در اینجا ما فقط مجموعه های بزرگ را برشمردیم. خطوط فردیی که تحریر می‌شد و یا شخصی که برای او سخنی را می‌نوشت و نیز فرامینی را که تنفیذ می‌کرد، همگی سوای اینها هستند و آنها را باید در مطولات جست و جو کرد.

البته این ادّعا درست است که همهٔ این کوششها در زمینه تدوین حدیث، بصورت انفرادی و مردمی بود و در سطح حکومتی در دوران خلفاء سه گانه برای تدوین و اشاعهٔ حدیث چنین اهتمامی در تواریخ به چشم نمی‌خورد. حضرت ابوبکر صدیق ﷺ و حضرت عمر فاروق ﷺ، در زمان خلافت خویش تصمیماتی اتخاذ کرده بودند تا به موازات اقداماتی که در راستای جمع آوری و تنظیم قرآن بعمل می آوردند، تحت نظارت حکومتی به تدوین و تنسیق احادیث نیز همت بگمارند، لیکن هر دو آنها از این کار خودداری ورزیدند و علت آن این بود که قرآنی که تا آن زمان زیر نظر دولت آماده شده بود فقط یک نسخه بود که اگر در چنین اوضاع و احوالی، مجموعه ای از احادیث نیز به همین ترتیب مدوّن می گشت این خطر وجود داشت که مسلمانان بعدی این مجموعهٔ روایی و حدیثی را به لحاظ عقیده و احترام با قرآن در یک سطح قرار دهند و مضافاً بر این، خطر دیگری که پیش بینی می‌شد این بود که مردم قرآن کریم را به فراموشی سپرده و یک تنه در حفظ و نشر حدیث اشتغال ورزند.

همین اندیشه را حضرت عمر فاروق ﷺ در الفاظ و کلمات حدیث ذیل چنین ابراز فرمود: «انی کنت أردت أن أکتب السنن و إنی ذکرت قوماً کانوا قبلکم کتبوا کتبا فأکبوا علیها و ترکوا کتاب الله».[1]

منکران حدیث از این قضاوت حضرت عمر فاروق ﷺ عمیقاً اظهار شادمانی کرده و از آن برای ردّ حجیّت حدیث استدلال می کنند. ولی استناد آنها از این حدیث به کلی بیهوده است.

اولاً؛ مخالفت حضرت عمر ﷺ برای تدوین حدیث در سطوح دولتی بود نه غیردولتی. زیرا در همان زمان بسیاری از صحابه در اقداماتی شخصی و غیر دولتی احادیث را نگاشته بودند. اما آن روایتی که در آن آمده که حضرت عمر ﷺ مجموعه های حدیثی متعددی از صحابه ﷺ جمع آوری کرده و طعمهٔ حریق ساخت و صحابه را نیز از تدوین دوباره حدیث به شدّت منع فرمود، روایتی است که علامه ابن عبدالبر (ره) در کتاب «جامع بیان العلم» مفصلاً روی آن به نقد و نظر پرداخته که خلاصه آن این است که:

۱- این روایات ضعیف است و علامه ابن حزم (ره) در «الإحکام» همهٔ آنها را به نقد کشیده و راویان آنها را جرح نموده است.

۲- به فرض که همهٔ این روایات صحیح هم بوده باشد، اصل انگیزهٔ مخالفت حضرت عمر ﷺ این بود که در زمینهٔ جمع آوری و تدوین روایات حدیث از حزم و احتیاط کامل کار گرفته شود و این زمانی ممکن بود که از همان اوائل آغاز نهضت تدوین حدیث، تمهیداتی بعمل آید تا از بی مبالاتی و بدور ماندن از حزم و احتیاط در جمع آوری و تدوین حدیث تا حدود معقولی جلوگیری شود. وإلا تا آنجا که به حزم و احتیاط در روایت و تدوین حدیث مربوط می‌شد، حضرت عمر ﷺ نه فقط مخالف تدوین و روایت حدیث و روایت نبود بلکه تشویق و تشجیع نیز می کرد و همهٔ صحابه بزرگ را بدان فرا می‌خواند.

ثانیاً؛ ایشان در تمام استانهای کشور پهناور اسلامی، معلم گسیل می‌داشت و هدف از آن را این بیان می کرد که آنها فرائض و سنن را به مردم بیاموزند که حتی خود حضرت عمر نیز، صدها روایت نقل کرد. تعداد روایات وی بالای هفتصد حدیث است و حافظ ابونعیم اصفهانی (ره) تعدد طرق را استخراج و تعداد متون روایت شده ایشان را متجاوز از دویست حدیث اعلام کرده است. علاوه بر این، حضرت شاه ولی الله محدث دهلوی (ره) در «ازالة الخفاء»

۱- مقدمهٔ فتح الملهم ص۲۳۱بحواله مدخل للبیهقی.

این خطبهٔ حضرت عمر ﷺ را نقل کرده است که: «سیأتی أقوام ینکرون بالرجم و بالدجال و بالشفاعة و بعذاب القبر و بقوم یخرجون من النار بعدما إمتحشوا». ظاهر است که ذکر تمام این خبرها فقط در احادیث وارد شده است. لذا خشنود نبودن ایشان از تدوین حدیث یا کثرت گرایی در روایات را چگونه می‌توان حمل بر این نمود که ایشان مخالف حجیّت حدیث بوده است.

خدمات حضرت علی ﷺ

حضرت علی ﷺ نیز در اوائل دورهٔ خلافت خویش از کثرتگرایی در روایت حدیث مخالفت ورزید و صحیفهٔ خود را به ندرت به مردم نشان می‌داد. ولی در زمان خلافت ایشان بود که فتنهٔ بزرگ سبائیان پدید آمد و بر خلاف مبانی و اصول اسلام، به منظور از بین بردن اسلام بر اساس یک توطئهٔ عظیم، در میان مسلمانان رخنه و برای این مقصود دو کار را همزمان آغاز کرد. یکی اینکه، کوشید تا مردم از صحابه ﷺ بدبین شوند. دوم اینکه، تلاشی وسیع انجام گیرد تا احادیث دروغین و جعلی روایت شده و نظام اعتقادی نوینی اساسگذاری شود که در آن به حضرت علی ﷺ مقام الوهیت داده و در ایمان صحابه ﷺ شکوک و شبهات ایجاد شود.

حضرت علی ﷺ زمانی به فتنهٔ عظیم سبائیان پی برد که افراد آن در میان مسلمانان کاملاً راه یافته بودند. در این موقع بود که حضرت علی ﷺ این جمله را که ابن سعد (ره) و دیگران نقل کرده‌اند ارشاد فرموده بود که: «قاتلهم الله أیّ عصابة بیضاء سوّدوا و أیّ حدیث من حدیث رسول الله ﷺ أفسدوا». حضرت علی ﷺ پس از آن برای مبارزه با این فتنهٔ عظیم از یک طرف فضائل صحابه ﷺ را اشاعه فرمود و از طرف دیگر، در رابطه با مساله «حدیث» روش عملی خود را تغییر داد و از آن زمان به بعد بجای قلّت گرایی در روایت حدیث کثرت گرایی را ترجیح داد. این روش نوین وی بدینقرار بود که ایشان، طبق قول امام ابن سعد (ره)، بالای منبر می‌رفت و اینگونه اعلان می‌کرد که: «من یشتری منّی علما بدرهم فأشتری الحارث الأعور صحیفة بدرهم فکتب فیها علما کثیرا».

بدین ترتیب حضرت علی ﷺ احادیث صحیح را بکثرت روایت کرده و با موضوعات [احادیث موضوعه] سبائیان به مقابله پرداخت. چنانچه نزد چندین نفر از شاگردان وی احادیث روایت کرده ایشان موجود بود.

عصر عمر بن عبدالعزیز (ره)

تا زمان حضرت عمر بن عبدالعزیز (ره)، کتابت حدیث در مراحل دوگانهٔ نخست بود. لیکن اکنون زمان آن رسیده بود که کار تدوین شکل کاملاً جامعی بخود بگیرد. زیرا در این زمان اندیشه آمیختگی و التباس احادیث با قرآن کریم از میان رفته بود. چنانچه در «صحیح بخاری» مروی است که حضرت عمر بن عبدالعزیز (ره) بنام ابوبکر بن حزم، قاضی مدینهٔ طیبه دستخطی روانه ساخت که در آن به او حکم داده بود که: «أنظر ما کان من حدیث رسول الله ﷺ فاکتبه فإني خفت دروس العلم و ذهاب العلماء».

در «مؤطا امام مالک» نیز این دستخط مروی است و در آن همراه با احادیث نبوی حکم جمع آوری سنت خلفاء راشدین نیز مذکور است. اما در این هر دو کتاب این حکم فقط بنام قاضی مدینهٔ طیبه آمده است. ولی حافظ ابن حجر (ره) در «فتح الباری» به روایت حافظ ابونعیم اصفهانی (ره) نقل کرده که این دستخط فقط بنام قاضی مدینهٔ طیبه نبود بلکه بنام همهٔ قضات مملکت اسلامی در تمامی‌استانها ارسال شده بود. کلمات آن اینست:«فکتب بها إلی الآفاق» که از آن کاملاً معلوم می‌شود که حضرت عمر بن عبدالعزیز(ره) در تمام قلمرو دولت خویش با برنامه ای گسترده کار تدوین حدیث را آغاز کرده بود. چنانچه بر اساس حکم ایشان بود که در اواخر قرن اول هجری کتب حدیث مندرجه ذیل تدوین شد:

۱- کتب أبي بکر: حکمی که حضرت عمر بن عبدالعزیز (ره) در آن به قاضی ابوبکر فرمان داده بود، دربارهٔ آن، علامه ابن عبدالبر (ره) در کتاب «التمهید» از امام مالک (ره) نقل می کند که حضرت ابوبکر ﷺ بعد از آن فرمان چندین کتب حدیث را گردآورده بود. لیکن هنوز به حضرت عمر بن عبدالعزیز (ره) ارسال نشده بود که ایشان درگذشت.

۲- رساله سالم بن عبدالله فی الصدقات: علامه جلال الدین سیوطی (ره) در «تاریخ الخلفاء» نقل کرده است که این رساله به دستور حضرت عمر بن عبدالعزیز (ره) به نگارش درآمده بود.

۳- دفاتر الزهری: علامه ابن عبدالبر (ره) در «جامع بیان العلم» این قول امام زهری را نقل کرده است که حضرت عمر بن عبدالعزیز (ره) حکم تدوین حدیث یا سنن را به ما داد و ما نیز چندین دفتر را نوشتیم (و این واقعیت دارد که در آن زمان هیچ کس بیشتر از امام زهری در

خدمت کار تدوین حدیث نبوده است). سپس حضرت عمر بن عبدالعزیز (ره) در هر خطهٔ مملکت اسلامی از آن دفاتر یکی را گسیل می‌داشت.

٤- کتاب السنن للمکحول: این کتاب را امام مکحول (ره) تحریر کرده بود. گویا با تألیف این کتاب، کار نگارش و تدوین حدیث عملاً به مرحلهٔ چهارم خود وارد شده بود. علامه ابن ندیم (ره) در «الفهرست» این را ذکر کرده است. بظاهر این کتاب نیز در پی تنفیذ فرمان حضرت عمر بن عبدالعزیز (ره) نوشته شده است، چرا که حضرت مکحول (ره) در زمان او قاضی بود.

۵- ابواب الشعبی: حضرت عامر بن شرحبیل (ره) این کتاب را به نگارش درآورده است. علامه سیوطی (ره) در «تدریب الراوی» به نقل از ابن حجر (ره) آورده که این اولین کتاب مکتوب است که در «علم حدیث» تدوین شده است. چون حضرت شعبی(ره)، قاضی حضرت عمر بن عبدالعزیز (ره) در کوفه بود، بنابر این ظاهراً این کتاب نیز به دستور او نوشته شده بود. حضرت عمربن عبدالعزیز (ره) در سنهٔ ۱۰۱ هـ ق درگذشت. لذا تمام این کتابها قبل از وفات وی به نگارش درآمد.

قرن دوم هجری

آنچه گذشت کتب ابتدایی یی بود که به شکل مبوّب در «علم حدیث» به رشتهٔ تحریر درآمده بود. در قرن دوم هـ ق کار تدوین حدیث قوت و شتاب بیشتری گرفت. در این دوره، کتابهایی روایی نوشته شده متجاوز از بیست کتاب بود و کتب ذیل نمونه ای از کتابهای مشهوری است که در این دوره تألیف و گردآوری شد:

۱- کتاب الآثار لأبی حنیفه(ره): در این کتاب برای نخستین بار احادیث نبوی و روایات صحابه به ترتیب فقهی گردآوری گردید. در علم حدیث مرتبهٔ این نوع کتاب و طرز نگارش و تدوین آن خیلی بلند است و امام ابوحنیفه(ره) [احادیث] این کتاب را از میان ۴۰/۰۰۰ حدیث، برگزیده بود.[۱]

۱- ذکره الموفق فی مناقب أبی حنیفه.

این کتاب دارای چندین نسخه می‌باشد:

الف – به روایت امام محمد.

ب – به روایت امام ابویوسف.

ج – به روایت امام زفر.

این کتاب، از «مؤطا امام مالک(ره)» از نظر زمانی مقدّم است و این سخن هم به اثبات رسیده که امام مالک (ره) از تألیفات امام ابوحنیفه (ره) استفاده کرده است. علیهذا، این کتاب در طرز تدوین، حیثیت اصل و مأخذ را برای «موطا امام مالک» داراست.

بسیاری از عالمان بر آن شروح نوشته و بر رجال آن کتابهای فراوانی تصنیف کرده‌اند که از میان آنها می‌توان به حافظ ابن حجر (ره) نیز اشاره کرد. در اینجا از این نکتهٔ مهم نیز نباید غفلت ورزید که در علم حدیث تنها کتابی که امام ابوحنیفه (ره) شخصاً تألیف کرده همین «کتاب الآثار» است. علاوه از این کتاب، کتابهای مختلفی تحت عنوان «مسند أبی حنیفه» تألیف و تدوین شده است که هیچکدام آنها تألیف خود امام ابوحنیفه نیست. بلکه بسیاری از مسندات امام اعظم (ره) را محدّثان بعد از او نوشته‌اند که از میان آنها حافظ ابن عقده، حافظ ابونعیم اصفهانی، حافظ ابن عدی و حافظ ابن عساکر (ره) مشهورترند. بعدها علامه خوارزمی(ره) تمام آن مسانید را در یک مجموعهٔ کامل جمع آوری کرد که بنام «جامع مسانید الإمام الأعظم» مشهور است.

۲– المؤطا للامام مالک: این کتاب را در زمان خود «أصحّ الکتب بعد کتاب الله» می‌خواند که بعدها این لقب به کتاب «صحیح بخاری» داده شد. زیرا در این کتاب تقریباً تمامی احادیث «مؤطا» به همران احادیث بیشمار دیگری یافت می‌شود.

۳– جامع معمر بن راشد: ایشان نیز معاصر امام مالک (ره) است و در دوران خود کتاب او بسیار قبول عام یافته بود، اما امروزه نایاب است امام شافعی از این کتاب استفاده کرده است.

٤– السنن لابن جریج: آن را سنن ابی الولید نیز می گویند.

٥– السنن لوکیع بن الجراح.

٦– کتاب الزهد لعبد الله بن مبارک.

تدوین حدیث در قرن سوم هجری

در این قرن کار تدوین حدیث به اوج خود رسیده بود. اسانید طولانی گردیده و هر حدیثی از چندین طرق روایت می‌شد. با وسعت یافتن دامنهٔ «علم حدیث»، کتب این فن با ترتیب و تبویب نوینی نگاشته شد. در این دورهٔ طلائی، کتابهای جدید و متعددی نوشته شد که از آنجمله می‌توان «صحاح سته» را نام برد. در اینجا نیازی به معرفی کردن«صحاح سته» نمی‌بینیم. زیرا اصولاً در ابتدای هر کتابی در مورد آن، مطالبی نوشته می‌شود.

البته نمونه ای از کتابهای غیر درسی را که در مباحث علم حدیث، به کثرت از آنها نقل قول می‌شود به شرح ذیل معرفی می کنیم:

۱- مسند أبی داود طیالسی: ایشان ابوداود طیالسی (ره) است و از ابوداود سبحستانی (ره) صاحب «سنن» که کتاب او در «صحاح سته» داخل است مقدّم است. برخی از عالمان حدیث اعتقادشان بر آن است که «مسند ابی داود طیالسی» در «مسانید»، نخستین مسند است. ولی حقیقت اینستکه نخستین مسند، «مسند عبد الله بن موسی» می‌باشد. و ابوداود طیالسی (ره) اگرچه از او مقدّم است اما مسند او مدت طولانی پس از درگذشت او توسط گروهی از عالمان خراسان ترتیب داده شد و زمانی این کار صورت تمام بخود گرفت که «مسند عبیدالله بن موسی» گردآوری شده بود.

۲- مسند أحمد: «مسندأحمد» را جامعترین مسند گفته‌اند. تقریباً ۴۰/۰۰۰ حدیث در آن جمع آوری شده است که امام احمد (ره) آنها را از میان ۷۵۰/۰۰۰ حدیث برگزیده است. ایشان این احادیث را در زندگی خود گرد آورد ولی توفیق نیافت ترتیب و تبویب آنها را به سرانجام برساند و درگذشت. بعد از وی فرزند جلیل القدرش؛ عبدالله بن احمد (ره) کار ترتیب و تهذیب را به سرانجام رسانید و از جانب خود در حدود۱۰/۰۰۰ حدیث را به آن افزود. پس از ایشان حافظ ابوبکر قطیعی(ره) نیز در آن احادیثی را اضافه کرد که آنها به «زیادات المسند» مشهور است.

در «مسندأحمد» احادیث صحیح، حسن و ضعیف همگی یافت می‌شود ولی در این، اختلاف است که آیا حدیث موضوع هم در «مسندأحمد» موجود است یا خیر؟

بعد از گذشت سالیان متمادی، گروهی از عالمان «مسنداحمد» را طبق ترتیب ابواب فقهی درآوردند. متأسفانه این کوششهای انجام گرفته توسط متقدمان، امروزه در دسترس نیست و بکلّی نایاب است. بجز کتاب «الفتح الربانی» که این کتاب اکنون موجود است.

۳- مصنَّف عبدالرزاق: در زمان گذشته لفظ «مصنَّف» بجای لفظ «السنن» که امروزه مصطلح است، متداول بود. این «مصنَّف» توسط امام عبدالرزاق بن همام یمانی (ره) ترتیب و تنسیق یافت. و از جهات مختلف کتابی ممتاز، گرانقدر و نفیس است. یکی اینکه، عبدالرزاق (ره) شاگرد امامانی مانند: امام ابوحنیفه و معمر بن راشد (ره) و استاد امامانی مثل: امام احمد (ره) است و به همین دلیل اکثر احادیث این «مصنَّف» ثلاثی است. دوم اینکه، مطابق تصریح امام بخاری (ره) تمام این احادیث صحیح است.

نسخه های قلمی این کتاب هم اکنون در مدینهٔ طیبه، استانبول، صنعا، حیدرآباد دکن، حیدرآباد سند و تونک نگهداری می‌شود. لیکن تا بحال برای چاپ کامل این کتاب اقدامی بعمل نیامده است.

٤- مصنَّف أبی بکر بن أبی شیبه: ایشان نیز استاد امام بخاری (ره) و دیگر امامان حدیث است. اولین خصوصیت «مصنَّف» وی اینست که در آن، فقط احادیث احکام به ترتیب فقهی جمع آوری و نگاشته شده است. خصوصیّت دوم اینکه، در آن اضافه بر احادیث مرفوعه، فتاوای صحابهٔ کرام و تابعین نیز به کثرت منقول است. بهمین دلیل مطابق اصول حنیفان، فهمیدن حدیث آسان می‌شود. خصوصیّت سوم اینکه، امام ابوبکر بن ابی شیبه(ره) در «مصنَّف» خود مستدلأت هر مذهب را با کمال بی طرفی گرد آورده است. خصوصیّت چهارم اینکه، امام ابوبکر (ره) که خود کوفی است مسلک عراقیان را در سطوح مختلف بطور جامع الأطراف و با فهم عمیق بیان کرده است. بدین جهت مستدلأت حنفیان در این کتاب به کثرت یافته می‌شود. و این سخن علامه زاهد کوثری (ره) دربارهٔ این «مصنَّف» مشهور است که: «أحوج مایکون الفقیه إلیه کتاب إبن أبی شیبة».

۵- المستدرک للحاکم: این کتاب «مستدرک علی الصحیحین» است. لیکن امام حاکم در زمینهٔ «نقد حدیث» بیش از حد معمول متساهل است. بهمین خاطر است که ایشان احادیثی را با شرط شیخین [بخاری و مسلم] و یا با شرط یکی از آن دو در کتاب خود درآورده که در

حقیقت ضعیف است. حافظ شمس الدین ذهبی (ره) بر این کتاب یک حاشیه نوشته است که در آن تلخیص «مستدرک» نیز بچشم می‌خورد. امام ذهبی(ره) در همین حاشیه به مسامحت امام حاکم (ره) اشاره نموده است. این حاشیه همراه با «مستدرک» در حیدر آباد دکَن به چاپ رسیده است.

۶- المعاجم للطبرانی: معاجم امام طبرانی(ره)سه قسم است:۱-کبیر.۲- اوسط.۳- صغیر. «معجم» درحقیقت همان «مسند» است. یعنی روایات در آن، طبق ترتیب صحابه جمع آوری شده است. در «معجم اوسط» امام طبرانی (ره) به ترتیب شیوخ خود به جمع آوری احادیث پرداخته و در آن فقط غرائب و تفرّدات شیوخ خویش را نوشته است. و در «معجم صغیر» از هر یک از شیوخ خود یک روایت را ذکر کرده است. و احادیث این معجم هم بیشتر از شیوخی است که امام طبرانی (ره) از هر کدام از آنها فقط یک حدیث شنیده است.

۷- مسند البزّار: آن را «مسند کبیر» نیز می گویند. این کتاب، تصنیف امام ابوبکر بزّار (ره) و معلّل است. یعنی امام بزّار (ره) اسباب قادحهٔ روایات را نیز در آن به تفصیل بیان کرده است. اصول کتاب های معلّل از این قرار است که هر حدیثی که با سکوت از کنار آن بگذرند. آن حدیث نزد آنها صحیح یا قابل فهم است.

۸- مسند أبی یعلی: این کتاب بنام «مسند» مشهور شد. حال آنکه در حقیقت آن «معجم» است.

۹- مسند الدارمی: این کتاب نیز برخلاف معمول «مسند» گفته شد. در حقیقت این کتاب «سنن» است.

۱۰- السنن الکبری للبیهقی: این کتاب را امام بیهقی(ره) به ترتیب متن مشهور فقه شافعی بنام «مختصر المزنی» جمع آوری کرده است. و در حیدرآباد دکَن چاپ شده است.

۱۱- سنن الدارقطنی (متولد ۳۰۶ هـ و متوفی ۳۸۵ هـ): این کتاب بر اساس ابواب فقهی ترتیب یافته و طرق هر حدیث هم با نهایت شرح و تفصیل بیان گردیده است.

انواع مصنَّفات در حدیث

علم حدیث، علمی‌است که روی آن کوشش های زیادی انجام گرفته و پیرامون آن از جهات مختلف و متعدد و از ابعاد گوناگون تألیفات بسیاری نگاشته شده است. چنانچه کتابهای حدیث از لحاظ ترتیب و موضوع خویش، دارای انواع و اصناف مختلفی است که هر کدام از آنها اصطلاح خاصی دارد. و تردیدی نیست که برای اینکه فراگیرندۀ علم حدیث بتواند با سهولت و راحتی تمام به کتب حدیث مراجعه کند آشنایی او با اقسام و انواع آنها ضروری بنظر می‌رسد.

در اینجا بطور ایجاز و اختصار به آنها اشاره می‌شود:

۱- الجوامع: این واژه، جمع جامع است. «جامع» به کتابی می گویند که در آن، احادیث در هشت مضمون گردآوری شده باشد. آن هشت مضمون، در شعر زیر بیان شده است:

سیر، آداب و تفسیر و عقاید فتن، اشراط و احکام و مناقب

«سِیَر» جمع سیرت است. یعنی آن مضامینی که مشتمل بر وقایع و جریانات حیات پاکیزۀ آنحضرت ﷺ باشد. «آداب» جمع ادب است. مراد از آن آداب معاشرت است، آداب خوردن، نوشیدن و غیره. «تفسیر» یعنی آن احادیثی که به تفسیر قرآن تعلّق دارد. «عقاید» آن احادیث یا مضامینی است که در بخش عقاید و اصول اعتقادی وارد شده است. «فتن» جمع فتنه است. یعنی آن حوادث و پیشامدهایی که پیامبر مکرّم اسلام ﷺ آنها را پیشگویی کرده است. «اشراط» یعنی علامات و نشانی‌های قیامت. «احکام» یعنی احکام عملیّه‌ای که از وظایف علم فقه و موضوع آن است و به آن سنن نیز می گویند. «مناقب» جمع منقبت است. یعنی فضائل و کرامت‌های[1] صحابۀ کرام و صحابیات ﷺ و طبقات مختلف.

الغرض، هر کتابی که مشتمل بر این مضامین هشتگانه باشد، به آن «جامع» می گویند. چنانچه اولین جامع «جامع معمربن راشد» است[2]، که شاگرد معروف امام زهری (ره)، حضرت معمر (ره) آن را تدوین کرده است. این کتاب در قرن اول هجری تألیف شد اما امروزه نایاب است.

۱- در اینجا واژۀ کرامت بمعنی شرف و بزرگواری است نه امور خارق عادت –م.

۲- امام ابوحنیفه و علم حدیث. مولانا محمد علی کاندهلوی.

[ولی متأسفانه] این کتاب هم نایاب است. سومین جامع «جامع عبدالرزاق» است که تألیف امام عبدالرزاق بن همام صنعانی (ره) است و ایشان در قرن دوم هجری از محدثان معروف و بنام بود و این کتاب بنام «مصنَّف عبدالرزاق» شهرت دارد و به همین تازگی ها در شانزده جلد منتشر شده است. چهارمین جامع «جامع دارمی» است که عمدتاً در «جوامع» مشهور داخل است.[1] از میان همهٔ «جوامع» بیشترین شهرت و مقبولیّت را «جامع بخاری» بخود اختصاص داده است. بعد از آن «جامع ترمذی» است. از میان «صحاح سته» بر جامع بودن «صحیح بخاری» و «سنن ترمذی» اتفاق نظر است. البته دربارهٔ «صحیح مسلم» نظریه‌های مختلفی ارائه شده است. بعضی آن را «جامع» خوانده‌اند، چرا که در آن، احادیث مضامین هشتگانه موجود است. لیکن برخی جامع بودن آن را نمی‌پذیرند. بدلیل اینکه در آن «کتاب التفسیر» برخلاف دو کتاب فوق، خیلی مختصر است. اما واقعیّت اینست که این کتاب نیز «جامع» است. زیرا برای «جامع» بودن یک کتاب، مفصّل بودن مضامین آن ضروری نیست، بلکه فقط وجود مضامین هشتگانه کافی است. در «صحیح مسلم» هم اگر چه احادیث «کتاب التفسیر» اندک است. لیکن بهرحال نفس «کتاب التفسیر» موجود است. بخصوص که امام مسلم (ره) در «تفسیر»، احادیث زیادی را در ابواب دیگر «صحیح مسلم» نقل کرده است. بدین جهت علامه مجدالدین فیروزآبادی (ره) صاحب «قاموس» آن را جامع خوانده است. همانگونه که صاحب «کشف الظنون» هم آن را از «جوامع» بشمار آورده است.

۲- السنن: «سنن» به کتابهایی می گویند که در آن، احادیث به ترتیب ابواب فقهی ترتیب یابد. این نوع کتابها را ابتدا «ابواب» می گفتند. پس از آن «مصنَّف» و سپس بعدها «سنن» نامیده شدند. اولین «سنن» را استاد امام ابوحنیفه (ره)؛ حضرت عامر بن شرجیل شعبی (ره) نگاشته است که بنام «ابواب الشعبی» مشهور است.

از صحاح سته نسائی، ابوداود، ترمذی و ابن ماجه «سنن» هستند. چنانچه هرگاه جملهٔ «سنن اربعه» بر زبان آورده شود، مراد همین چهار کتاب است. اضافه بر سنن اربعه، «سنن بیهقی»، «سنن دارمی»، «سنن دارقطنی» و «سنن سعید بن منصور» هم از کتابهای مشهور «سنن» است.

۱- لامع الدّراری ۴۲/۱.

کتابهای «سنن ابن جریج» و «سنن وکیع بن جراح» از کتابهای قدیم «سنن» است. «مصنَّف عبدالرزاق» و «مصنَّف إبن أبی شیبه» و کتب دیگر در این نوع داخل است. بعضی از عالمان حدیث کتاب «سنن مکحول» را هم در «سنن» آورده اند.

۳- المسانید: «مسانید» جمع مسند است. «مسند» نام آن دسته از کتب حدیث می‌باشد که در آن، احادیث به ترتیب صحابه گردآوری شود. یعنی تمام مرویات یک صحابی یکجا نوشته شده و رعایت ترتیب ابواب نادیده گرفته شود، سپس مرویات صحابی دوم و هلم جراً.

احیاناً در بعضی «مسانید» احادیث به ترتیب حروف تهجّی جمع آوری می‌شود و گاه سابقیّت در اسلام مدنّظر قرار گرفته و احادیث صحابه تدوین می گردد و زمانی، فضیلت صحابه، ملاک تدوین حدیث قرار می گیرد و زمانی هم، در «مسانید» احادیث بر اساس رعایت ترتیب طبقات مهاجران و انصار آورده می‌شود.

اولین «مسند» را حضرت نعیم بن حماد (ره) نوشت. بعد از آن مسانید بیشماری نوشته شد. و نگارش «مسانید» در آن زمان بحدّی گسترش یافت که این سخن در همان موقع مشهور شد که هیچ محدّث بزرگی نیست که او مسند ننوشته باشد. چنانچه بسیاری از اساتید امام بخاری مؤلف مسانید هستند. عثمان بن ابی شیبه (ره)، اسحاق بن راهویه (ره) و ابوبکر بن ابی شیبه (ره) هم مسانید نگاشته اند. از میان آن مسانید، «مسند أسد بن موسی»، «مسند عبد بن حمید»، «مسند البزّار» و «مسند أبی یعلی» معروف است.

امروزه سه مسند که بسیار معروف هستند چاپ شده و در دسترس قرار دارد:

- «مسند أبوداود طیالسی»: که از دائرهٔ معارف حیدرآباد دکّن انتشار یافته است.
- «مسند حمیدی»: که مجلس علمی آن را منتشر کرده و مصنف آن استاد امام بخاری (ره) می‌باشد.
- «مسند امام احمد»: که مسند بینهایت جامعی است و از همهٔ مسانید مشهورتر و متداول تر است، و ذکر آن قبلاً گذشت. در این روزها علامه ابن الساعاتی آن را به ترتیب ابواب مرتب ساخته و منتشر نموده است که بنام «الفتح الربانی فی ترتیب مسند الإمام إبن حنبل الشیبانی» معروف است چنان که قبلاً نیز مطالبی دربارهٔ آن بیان کرده شد.

٤- المعجم: عموماً مشهور اینستکه «معجم» به کتابی گفته می‌شود که محدثی، احادیث را به ترتیب شیوخ و اساتذهٔ خویش تدوین کند. یعنی احادیث یک شیخ را یکجا و احادیث شیخ دیگری را در جایی دیگر و هلمّ جراً.

لیکن حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مدظله العالی نوشته است که این تعریف درست نیست. در حقیقت به کتابی «معجم» می گویند که احادیث به ترتیب حروف تهجّی جمع آوری شود. این ترتیب چه در صحابه باشد یا در شیوخ. در این صورت نسبت در میان «معجم» و «مسند» نسبت عموم و خصوص مطلق است. کتب مشهور متعددی را از این نوع می‌توان نام برد. از جمله «معجم اسماعیلی»، «معجم ابن غوطی» و غیره. ولی مشهورتر از همه «معاجم امام طبرانی» است.

ایشان سه معجم نوشته است: ۱- «معجم کبیر» که در آن، احادیث به ترتیب صحابهٔ کرام گردآوری شده است. ۲- «معجم اوسط» که در آن، احادیث به ترتیب شیوخ گردآوری شده است.۳- «معجم صغیر» که در آن، امام طبرانی (ره) از تمام شیوخ خود از هر یکی، یک حدیث نقل کرده است.

دو کتاب نخست [معجم کبیر و معجم اوسط] نایاب است. البه احادیث آنها در «مجمع الزوائد» هیثمی یافت می‌شود. «معجم صغیر» ابتدا در هندوستان و بعد در مصر چاپ و منتشر شده است.

۵- المستدرک: «مستدرک» کتابی است که احادیث متروک شدهٔ کتابی در آن جمع آوری می‌شود، و احادیثی را در آن جمع آوری می کنند که با شرایط کتاب مذکور لزوماً مطابقت داشته باشد. بر «صحیحین» عالمان متعددی «مستدرک» نوشته اند که از بین آنها کتاب های «الإلزامات للدار قطني» و «المستدرک على الصحيحين للحافظ أبي زرعة» مشهورتر است.[۱] ولی مشهورترین آنها کتاب امام ابوعبدالله حاکم نیشابوری(ره) بنام «المستدرک على الصحيحين» است که از همهٔ کتب مستدرک دیگر رایج تر است. و امام حاکم (ره) در آن احادیثی را نقل کرده است که در «صحیحین» وجود ندارد. اما به نظر و اعتقاد ایشان واجد شرایط بخاری و مسلم است. ولی مع الأسف امام حاکم (ره) دربارهٔ تصحیح احادیث خیلی متساهل می‌باشد. چنانچه ایشان بسیاری از احادیث حسن، ضعیف، منکر و حتی موضوع را نیز صحیح بر شرط شیخین دانسته و در «مستدرک» درآورده است. به همین جهت امام ذهبی (ره) «مستدرک» را تلخیص و به اشتباهات امام حاکم (ره) تصریح کرده است.

۱- الرسالة المستطرفة. ص ۲۲.

«تلخیص ذهبی» همراه با «مستدرک حاکم» منتشر شده است. و ناگفته نماند که هر حدیثی را که حافظ ذهبی (ره) صحتش را تأیید نکند، تصحیح حاکم به تنهایی معتبر نخواهد بود.

٦- المستخرج: «مستخرج» کتابی را می گویند که در آن احادیث کتاب دیگری را بگونه‌ای روایت کنند که در اسانید احادیث این کتاب، مصنّف آن واسطه قرار نگیرد. مانند «مستخرج ابی عوانة علی صحیح مسلم» که در آن، ایشان روایات «صحیح مسلم» را از اسانیدی روایت کرده است که در آنها مصنف آن واسطه قرار نمی گیرد. همچنین است «مستخرج ابی نعیم علی صحیح مسلم».

٧- الجزء: «جزء» کتابی را می گویند که در آن تمام احادیث یک مسأله جزئی یکجا جمع آوری شود. مانند «جزء القراءة للامام البخاری» و «جزء القراءة للبیهقی» و «جزء رفع الیدین للبخاری» و «جزء الجهربیسم الله للدارقطنی» و «جزء الجهربیسم الله للخطیب البغدادی» و کتاب «القراءة للبیهقی».

در دورهٔ معاصر، کتاب حضرت انورشاه کشمیری (ره) و حضرت مفتی محمد شفیع(ره) «التصریح بما تواتر فی نزول المسیح» و کتاب شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندهلوی بنام «جزء حجة الوداع» نیز در این قسم داخل است.

بعضی همراه با آن، نوع دیگری از کتب حدیث یعنی «الرساله» را نام برده اند و تعریف آن اینستکه: آن کتابی است که فقط احادیث یک شیخ در آن گردآوری شود. لیکن صحیح اینستکه این نوع از کتاب حدیث، کتب مستقلی نیست، بلکه مرادف «الجزء» است.

٨- المشیخه: «مشیخه» به کتابی می گویند که در آن فقط احادیث یک یا چند شیخ جمع آوری شود. مانند «مشیخة إبن البخاری و علیها ذیل للحافظ المذی»، «مشیخة إبن شاذان الکبری» و «مشیخة إبن القاری».[1]

٩- الإفراد و الغرائب: «افراد و غرائب» به کتابهایی می گویند که در آن تفرّدات یک شخص گردآوری شود. مانند کتاب «الإفراد للدار قطنی».

١- و ذکر الشیخ فی لامع الدراری کثیرا صص ١٥٠ و ١٥١.

۱۰- التجرید: «تجرید» کتابی را می گویند که سند و مکرّرات را حذف کرده فقط صحابی و متن حدیث را بیان کنند. مانند «تجرید البخاری للزبیدی»، «تجرید المسلم للقرطبی»، «تجرید الصحیحین» و غیره.

۱۱- التخریج: «تخریج» به کتابی می گویند که در آن معلّق کتاب دیگری یا سند و حواله احادیثی که سند و حواله آنها ذکر نشده بیان شود. مثلاً در «هدایه» تمام احادیث بدون حواله ذکر شده است. تمام کتابهایی که به منظور سهولت دسترسی به سندهای احادیث «هدایه» تألیف شده، آنها را «تخریج هدایه» می‌نامند. مثلاً «نصب الرایة فی تخریج احادیث الهدایة للزیلعی» و تخریج حافظ ابن حجر (ره) بنام «الدرایة فی تخریج أحادیث الهدایة». ایشان یک کتاب مفصّل دیگری نیز بنام «تلخیص الحبیر فی تخریج الاحادیث الرافعی الکبیر» نوشته است که در آن احادیث یک متن مشهور فقه شافعی را تخریج کرده است. این کتاب وی، از جامعترین کتابهای حدیث شناخته شده است. همچنین از کتابهای او «الکافی الشّاف فی تخریج احادیث الکشّاف» است. کتاب «تخریج احیاء علوم الدین للحافظ زین الدین العراقی» هم از کتابهای بسیار مفیدی است که حافظ عراقی(ره) در آن، احادیث احیاء علوم الدین امام غزالی(ره) را تخریج کرده است.

۱۲- کتب الجمع: «کتب الجمع» به آن دسته از کتابها گفته می‌شود که در آن روایات بیش از یک کتاب حدیث به حذف تکرار مکرّرات، جمع آوری شود. کتاب امام حمیدی بنام «الجمع بین الصحیحین» اولین کتابی است که در این زمینه به نگارش درآمد. بعد از وی، حافظ زرین بن معاویه (ره) «تجرید الصحاح الستة» را نوشت که در آن همهٔ احادیث «صحاح ستّه» را جمع آوری کرد. البته در اصطلاح «صحاح ستّه» نزد ایشان بجای ابن ماجه، مؤطا امام مالک داخل بود. بنابر این ایشان در کتاب خود بجای ابن ماجه، احادیث مؤطا امام مالک را درآورد. بعد از او حافظ ابن اثیر جزری (ره) کتابی بنام «جامع الاصول» تدوین کرد و در آن احادیث «صحاح ستّه» را نوشت و احادیثی را که از حافظ زرین بن معاویه (ره) مغفول مانده بود اضافه کرد. در اصطلاح «صحاح ستّه» نزد ایشان نیز مؤطا امام مالک داخل بود نه ابن ماجه بعد از وی علامه نورالدین هیثمی (ره) کتاب بسیار ضخیمی‌بنام «مجمع الزوائد و منبع الفوائد» نگاشت و در آن احادیث «مسند احمد»، «مسند بزّار»، «مسند ابی یعلی» و معاجم سه گانه امام طبرانی (ره)

و احادیث زائد معاجم سه گانه امام طبرانی را که در «صحاح ستّه» نیامده بودند یکجا گرد آورد. اما این بار در اصطلاح «صحاح ستّه» نزد علامه هیثمی بجای مؤطا امام مالک، «ابن ماجه» داخل بود. به همین دلیل ایشان احادیث ابن ماجه را در «مجمع الاصول» جمع آوری نکرد و نتیجه این شد که احادیث ابن ماجه نه در «تجرید الصحاح الستّه» و نه در «مجمع الزوائد» در آورده نشد.

بعد از ایشان علامه محمد بن محمد بن سلیمان در «جمع الفوائد» یک کتاب بنام «جامع الاصول و مجمع الزوائد» نوشت و در آن از یک طرف تمام احادیث «جامع الاصول» و «مجمع الزوائد» را با حذف احادیث تکراری گرد آورد و از طرف دیگر «ابن ماجه» هم که در آن دو کتاب به دلایلی که گذشت متروک شده بود، روایات آن را نوشت و علامه بر آن احادیث و روایات دارمی را نیز افزود، که در این صورت کتاب فوق مجموعه‌ای از چهارده کتاب گردید. بلاشبهه «جمع الفوائد» با وجود اختصار، یک مجموعهٔ جامع در زمینهٔ احادیث در آمد.

البته بر اساس مطالعاتی که نگارنده بعمل آورده ثابت شده است که هنوز هم بسیاری از احادیث مغفول و متروک مانده است. و اگر چنانچه حدیثی در آن دیده نشود این تصور بوجود می‌آید که این حدیث در چهارده کتاب مذکور نیز موجود نیست.

تا اینجا هر کتابی را که ما تحت عنوان «کتب الجمع» ذکر کردیم همگی به ترتیب ابواب نوشته شده است. بعضی احادیث به ترتیب حروف تهجی هم جمع آوری شده است. اولین کتاب معروف، کتاب «فردوس الدیلمی» است. ولی متأسفانه این کتاب امروزه نایاب است. بعد از ایشان، جلال الدین سیوطی این کتاب را تلخیص کرد.

دو کتاب «الجامع الصغیر فی أحادیث البشیر النذیرﷺ» از میان احادیث موجود، فقط احادیث قولی به ترتیب حروف تهجی جمع آوری و تدوین شد. کتاب «جمع الجوامع» امروزه نایاب است ولی «الجامع الصغیر» مروّج است و در آن به همراه هر حدیث بعلاوهٔ حوالهٔ آن، وضع اسنادی آن نیز طوری مشخص شده است که برای حدیث صحیح حرف «ص» و برای ضعیف حرف «ض» و برای حسن حرف «ح» نوشته شده است. البته علامه عبدالحی لکهنوی در کتاب «الأجوبة الفاضلة»[1] نوشته است که این علائم را علامه سیوطی نگذاشته بلکه عالم دیگری بعد از ایشان به آن مبادرت ورزیده است.

بر «الجامع الصغیر» شروح متعددی هم نوشته شده است که از آنجمله «فیض القدیر» علامه

۱- الأجوبة الفاضلة ص ۱۳۷.

مناوی و «السراج المنیر» علامه عزیزی از شروح مشهور، معروف و متداول‌اند. از میان آن دو، علامه مناوی در تصحیح احادیث از حزم و احتیاط بیشتری کار گرفته در صورتی که علامه عزیزی مقداری بطرف آسانگیری و تساهل متمایل بوده است. در این سلسله، ارزشمندترین و جامعترین کار را علامه علی متقی انجام داده است. کتاب ایشان «کنز العمال فی سنن الأقوال و الأعمال» که آن را بلا تردید باید جامعترین کتاب احادیث نبوی گفت بر کتاب «جمع الجوامع» علامه سیوطی بنا نهاده شده است. یعنی نخست آن احادیث قولی ابواب را که در «جمع الجوامع» موجود بود گرد آورده و سپس احادیث قولی یی که از نظر علامه سیوطی مغفول و متروک مانده بود، بر آن افزود و نام آن را «الإکمال فی سنن الأقوال» نهاد بعد از آن احادیث فعلی «جمع الجوامع» را که به ترتیب صحابه نگارش یافته بود، به ترتیب ابواب در آورده و نام کتاب را «کنز العمال» نامید. صاحب «کنز العمال» همراه با ذکر هر حدیث حواله و مأخذ آن را با رموز و علائم نشان داده است. چنانچه مثلاً برای «بخاری» - ح - و برای «مستدرک حاکم» - ک - رمزگذاری نموده است.

علامه علی متّقی در کتاب خود تقریباً سی کتاب حدیث را در آورده است که با این وصف کتاب مزبور جهت تحقیق در زمینهٔ سره‌شناسی یک حدیث، ارزش بی‌نظیری دارد.

۱۳- الفهارس: «فهارس» کتبی است که در آن فهرست احادیث یک یا چند کتاب آورده شده است تا تخریج احادیث آسان شود. بعنوان نمونه یکی از شاگردان علامه زاهد کوثری (ره) کتابی بسیار مفید و بزرگ بنام «فهارس البخاری» را نوشته که به کمک آن تخریج احادیث «صحیح بخاری» خیلی آسان صورت می‌گیرد. در این سلسله، خدایتعالی از گروهی از مستشرقان کار جامع و مفیدی گرفته است. این گروه زیر نظر دکتر «وین سینگ» یک کتاب مفصّل و بزرگی مشتمل بر هفت جلد ضخیم مرتّب کرده‌اند، که نام آن «المعجم المفرس للأحادیث النبویة» است و در آن فهرست صحاح ستّه، مؤطا امام مالک، سنن دارمی و مسند احمد مرتّب و مدوّن شده است.

روش آن اینست که به حساب حروف تهجّی تحت هر لفظی آورده اند که مثلاً فلان لفظ در کدام احادیث آمده و در کجا مذکور است. البته این گروه مستشرقان در این کتاب بر استیعاب احادیث توفیق چندانی نیافته اند. و بسیاری از احادیث در این کتاب نقل نشده است.

«وین سنگ» بعدها تلخیصی از این کتاب را بنام «مفتاح کنوز السنة» منتشر ساخت که بلحاظ مختصر بودن بینهایت مفید و برای هر طالب علم استفاده از آن سودمند و همراه با سهولت و آسانی است.

۱٤- الأطراف: «أطراف» کتابهایی هستند که در آن فقط به ذکر الفاظ اول و آخر حدیث بگونه‌ای مبادرت شده تا از طریق آن الفاظ خود حدیث بطور کامل شناخته شود و در پایان هر حدیث نیز مأخذ آن ذکر شده که این حدیث از فلان کتاب حدیث نقل شده است.

فایدهٔ این کار این است که بسا اوقات یک شخص، الفاظ اول و آخر حدیث را یاد دارد، ولی نه حدیث را کاملاً در ذهن دارد و نه وضع اسنادی آن را می‌داند طبیعی است که در چنین اوضاعی کتب «أطراف» بسیار مفید واقع می‌شود. در این موضوع از همه بیشتر حافظ ابن عساکر دمشقی دست به قلم برد که حاصل آن مشتمل بر دو جلد است و «الإشراف فی معرفة الأطراف» نام دارد. ابن عساکر در آن «أطراف» ابوداود، نسائی و ترمذی را درآورده است. این کتاب بر اساس حروف تهجی ترتیب یافته ولی امروزه نایاب است. بعد از ایشان حافظ عبد الغنی مقدسی «أطراف کتب ستة» را تحریر فرمود. در حال حاضر از همه بیشتر کتاب حافظ مزّی بنام «الإشراف فی معرفة الأطراف» متداول تر است. در ذیل کتب «الفهارس» کتاب «المعجم المفهرس للأحادیث النبویة» و تلخیص آن «مفتاح کنوز السنة» نیز زیر همین عنوان می‌آیند.

۱۵- الأربعینات: «أربعینات» جمع أربعین و به معنی چهل حدیث است. «أربعینات» به کتابهایی می گویند که در آنها چهل حدیث اعم از احادیث یک باب، موضوع و یا ابواب مختلف جمع آوری شده باشد. و تصنیفات این باب از حدود شمارش بیرون است. محدثان بیشماری «أربعین» نوشته اند و هدف اولی و اصلی آنها از تألیف «أربعین» عمل کردن بر حدیثی است که امام بیهقی در «شعب الایمان» از حضرت ابوالدرداء نقل کرده است که: «قال سئل رسول الله ﷺ: ما حدّ العلم الذی إذا بلغه الرجل کان فقیهاً؟ فقال رسول الله ﷺ: من حفظ علی أمتی أربعین حدیثاً فی أمر دینها بعثه الله فقیهاً و کنت له یوم القیامة شافعاً و شهیداً»[۱]

۱- مشکوة ص ۳۶، کتاب العلم، فصل ثالث.

این حدیث، در بین مردم عوام، بسیار مشهور و در سطح وسیعی بر سر زبانها افتاد. ولی امام احمد می گوید:«حدیث متنه مشهور فیما بین الناس و لیس له إسناد صحیح».[1] چنانچه امام نووی در ابتداء «أربعین» خود دربارهٔ این حدیث چنین تحریر می‌فرماید:«إتفق الحفاظ علی أنه حدیث ضعیف و إن کثر طرقه».

این حدیث سنداً ضعیف است. البته به علت تعدّد طرق و کثرت اسانید به آن «حسن لغیره» می‌توان گفت. به همین دلیل بسیاری از عالمان و محدثان امت بر آن عمل کرده و «أربعینات» نوشته‌اند.

بر اساس تحقیقات و مطالعاتی که در این موضوع بعمل آورده ایم، نخستین کسی که نخستین أربعین را نوشت حضرت عبدالله بن مبارک است و سپس محمد بن اسلم طوسی و بعد از او عالمان بیشماری در موضوعات مختلف، اربعینات نگاشتند. مثلاً امام دارقطنی، حاکم، ابونعیم، ابوعبدالرحمن سلمی‌و ابوبکر بیهقی و دیگران از جمله این کسان هستند.

۱۶- الموضوعات: «موضوعات» به آن دسته از کتابهای حدیث گفته می‌شود که در آن احادیث موضوعه [= جعل شده] گردآوری شد و بعضی از کتب «موضوعات» هم به تحقیق پیرامون احادیثی می‌پردازد که متهم به «وضع» شده‌اند.

ابتدا روش تألیف کتب «موضوعات» اینچنین بود که اسامی راویان ضعیفی که احادیث موضوع یا ضعیف از آنها مروی است ذکر شده و موارد و علل آن تبیین می گشت. «الکامل ابن عدی»، «الضعفاء إمام عقیلی» و «الأباطیل امام جوزقانی» بر همین منوال تألیف شده‌اند.

بعدها روش کتب «موضوعات» چنین شد که احادیث موضوع و یا متهم بالوضع به ترتیب ابواب یا به ترتیب حروف تهجّی جمع آوری گردیده و سپس دربارهٔ هر حدیث تبین می‌شد که آن را چه کسی روایت کرده است و در آن سند چه نقص یا نقائصی هست. اولین کسی که در این موضوع قلم برداشت علامه ابن جوزی بود. کتابهای «العلل المتناهیة فی الأخبار الواهیة» و «الموضوعات الکبری» را ابن جوزی در همین موضوع نگاشته است که امروزه فقط کتاب دوم در دسترس قرار دارد.

آنچه مهم بنظر می‌رسد یادآوری این نکته است که عالمان متفقاً، علامه ابن جوزی را در زمینهٔ «موضوع شناسی» [= جعل شناسی] احادیث بنهایت متشدّد می‌دانند. چنانچه ایشان

۱- کذا فی المشکوة.

بسیاری از احادیث صحیح را نیز «موضوع» قرار داده‌اند. درست به همین دلیل عالمان محقق و منتقد بعدی، بر کتاب وی نقدهای فراوانی نوشته اند.

چنانچه حافظ ابن حجر در تردید ایشان در کتاب «القول المسدّد فی الذبّ عن مسند أحمد» نقد خوبی نگاشته است. حافظ ابن حجر آندسته از احادیث «مسند أحمد» را که ابن جوزی «موضوع» قرار داده مورد تحقیق و بررسی مجدّد قرار داده و گفته است که احادیثی که ابن جوزی آنها را «موضوع» دانسته از میان آنها یک حدیث در «صحیح مسلم» نیز موجود است و یک حدیث در «صحیح بخاری» در نسخهٔ احمد شاکر هم است. و از این نوع احادیث که امام بخاری تعلیقاً روایت کرده و ابن جوزی آنها را «موضوع» دانسته است بسیارند.

سپس علامه سیوطی بر «موضوعات ابن جوزی» نقد مفصّلی بعمل آورده و نام آن را «النکة البدیعات علی الموضوعات» گذاشت و بعدها آنرا تلخیص کرد و در آن مقداری احادیث دیگر نیز افزود که بنام «اللئالی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة» معروف است و در چندین جلد منتشر شده است. اما علامه سیوطی در زمینهٔ «حدیث شناسی و نقد آن» اندکی متساهل است. بدین خاطر بعضی احادیث ضعیف یا منکر را جزو احادیث صحیح آورده است.

بعد از علامه ابن جوزی، کتاب حافظ صنعانی بنام «الموضوعات» وسیعاً مورد قبول عام قرار گرفت. بعد از ابن جوزی و علامه سیوطی بسیاری از عالمان در زمینهٔ «موضوع شناسی»، کتاب های متعدّد و مفصّلی نوشته اند که از جملهٔ آنها کتاب «الموضوعات الکبیر ملاّعلی قاری» است که بی نهایت مقبول و معروف است. کتاب هایی که در دورهٔ اخیر نوشته شده و در عین مختصر بودن بسیار مفید می‌باشند عبارتند از «الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة» تألیف قاضی شوکانی و«تذکرة الموضوعات» تألیف علامه طاهر پتنی. ولی جامعترین کار را در این زمینه علامه ابن عراق انجام داد. وی در کتاب خویش «تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأحادیث الشنیعة الموضوعة» تمامی کتاب های ابن جوزی، جوزقانی، عقیلی، ابن عدی، حافظ ابن حجر، علامه سیوطی و ملاعلی قاری را بصورت یک دورهٔ کامل جمع آوری کرد و روی هر حدیث تحقیق بعمل آورد. به همین دلیل کتاب ایشان جامع ترین و تحقیقی ترین کتاب بشمار می‌رود. و ای بسا که این کتاب یک محقّق را در تحقیق یک حدیث، از تمام کتابهای گذشته مستغنی می‌سازد. در این کتاب علامه ابن عراق فقط آن بخش

از احادیث ابن جوزی، جوزقانی و سیوطی را جمع آوری نموده که بر اساس دلائل قطعی جزو موضوعات شناخته شده است.

۱۷- کتب الاحادیث المشتهرة: اینها، کتاب هایی هستند که در آنها عموماً احادیث مشهور و معروفی که در بین مردم بر سر زبانها است و دربارهٔ سند آنها معلومات دقیقی در دست نیست، مورد تحقیق و تفحص قرار می‌گیرد. اولین کسی که در این فن دست به قلم برد علامه زرکشی بود که کتاب «التذکرة فی الأحادیث المشتهرة» را نگاشت. بعد از او حافظ ابن حجر کتاب «اللئالی المنثورة فی الأحادیث المشهورة» را تألیف کرد. بعدها «الدرر المنتشرة فی الأحادیث المشتهرة» تألیف علامه سیوطی و «أتناء المطالب فی أحادیث مختلفة المراتب» تألیف علامه ابن درویش نیز که در همین زمینه به رشته تحریر درآمدند با وجود اختصار کاملاً مشهور شدند. ولی کتاب «المقاصدالحسنة فی الأحادیث المشتهر علی الألسنة» تألیف حافظ شمس الدین سخاوی از مشهورترین و متداول ترین کتاب های این فن است که آن را به ترتیب حروف تهجّی مرتّب و مدوّن کرده و هر حدیث را هم بخوبی مورد تحقیق و بررسی قرار داده است.

۱۸- غریب الحدیث: کتب «غریب الحدیث» به کتابهایی گفته می‌شود که در آنها روی کلمات احادیث تحقیق و تشریح لغوی و اصطلاحی انجام می‌گیرد. در این موضوع اولین کتاب را امام نضر بن شمیل و ابوعبیده معمر بن مثنی نگاشت. بعدها امام اصمعی و علامه ابن قتیبه دینوری نیز در این موضوع قلم بدست گرفتند. سپس بدنبال آنها علامه خطابی کتب فوق را یکجا گرد آورد. اما جامع ترین و مفصّل ترین کتاب در این موضوع، کتاب «غریب الحدیث» امام ابوعبید قاسم بن سلام می‌باشد که از حیدرآباد دکّن منتشر شده است. ولی جستجوی معنی یک کلمه در آن خیلی مشکل و دشوار است. چرا که بر اساس حروف تهجّی تدوین نشده است. بعد از او علامه زمخشری کتابی بنام «الفائق» نوشت که بلحاظ حسن ترتیب از همهٔ کتابهای یاد شده برتری دارد. لیکن جامع ترین کار را علامه مجدالدین ابن اثیر جزری انجام داد و نام آن را «النهایة فی غریب الحدیث و الأثر» نهاد که این کتاب هم از نظر جامعیّت و هم از لحاظ ترتیب بینهایت مفید و سودمند است. ابن اثیر جزری این کتاب را بر اساس حروف تهجّی گرد آورده است. بدین خاطر این کتاب در این زمینه از سایر کتب این فن، سودمندتر واقع گردید و عمومیّت بیشتری یافت، و در زمرهٔ منابع و مآخذ درآمد.

در این موضوع کتاب های مفید بیشتری نگارش یافت. مثلاً «مجمع القرائب عبدالغافر فارسی» و «غریب الحدیث قاسم سرقسطی» و کتب دیگر. و در این اواخر علامه طاهر پتنی کتابی بنام «مجمع بحارالأنوار فی غرائب التنزیل و لطائف الأخبار» تألیف کرد که مقبول ترین، مستندترین و متداول ترین نوع این کتابهاست. علامه انور شاه کشمیری محدث معاصر، این کتاب را بر تمام کتاب هایی که در فن «غریب الحدیث» نوشته شده ترجیح می‌داد. علت آن این بود که در این کتاب فقط به تشریح الفاظ اکتفا نشده است، بلکه هر حدیثی که این لفظ در آن آمده، آن حدیث هم بطور ایجاز و اختصار تشریح و توضیح داده شده است. حضرت علامه کشمیری می‌فرمود که مؤلف کتاب فوق در تشریح الفاظ علاوه بر کتب لغت، کلیهٔ شروح حدیث را نیز پیش روی محقق می گذارد.

۱۹- مشکل الحدیث: این نوع از کتابها را «شرح الآثار» و «مختلف الحدیث» نیز می گویند. و مراد از «مشکل الحدیث» کتاب هایی است که در آن تطبیق احادیث متعارض و تعیین محمل [محل حمل معنایی] احادیث مشکل المراد صورت می گیرد. اصولاً در این کتاب ها روش و ترتیب خاصی اتّخاذ نمی گردد، بلکه مؤلّف بدون در نظر گرفتن روش های متداول در فن های دیگر حدیث، به جمع آوری و تشریح احادیث همّت می گمارد. در این زمینه کتابهای فراوانی نگاشته شده است. بر اساس مدارک تاریخی، نخستین کتاب را امام شافعی تألیف کرد و در بخشی از «کتاب الأمّ» نیز بدین کار پرداخت. ولی کامل ترین کتاب را امام جریج به نگارش در آورد. ابومحمد بن قتیه و امام عبدالبَرّ هم در این موضوع کتاب هایی نوشته اند، ولی همهٔ آنها امروزه نایاب است.

درعصر حاضر در این موضوع، دو کتاب معروف و متداول است. یکی «مشکل الآثار» امام ابوجعفر طحاوی که در چهار جلد نوشته شده و دیگری «مشکل الحدیث» علامه ابوبکر بن فورک است. این هر دو کتاب از حیدرآباد دکَن نشر یافته‌اند.

۲۰- اسباب الحدیث: جایگاه و ارزش کتب «أسباب الحدیث» در علم حدیث، همانند جایگاه و ارزش کتب «أسباب النزول» در علم تفسیر است. یعنی در کتابهای «أسباب الحدیث» سبب ورود حدیث قولی بیان می‌شود که [مثلاً] آنحضرت ﷺ فلان حدیث را در چه اوضاع و احوالی ارشاد فرموده است. در فن «أسباب الحدیث» در مقام مقایسه با فنون و رشته های دیگر

حدیث، کتابهای کمتری تألیف شده است. در این زمینه اولین تصنیف، از امام ابوحفص عقبری است. بعد از او حامد بن کزنی و علامه سیوطی هم قلم برداشته‌اند.

صاحب «کشف الظُنون» می‌نویسد که در دوران ما در این موضوع فقط یک کتاب بر جای مانده که نام آن «البیان و التعریف فی أسباب الحدیث الشریف» است، که آن را علامه إبراهیم بن حمزه حسین دمشقی حنفی تألیف کرده و انتشار داده است.

۲۱- الترتیب: کتابهایی را که در آن احادیث غیر مرتَّب کتاب دیگری با ترتیب خاصی جمع آوری می‌شود «ترتیب» می گویند. مثلاً کتابهایی چون «ترتیب مسندأحمد علی الحروف لابن کثیر» و «ترتیب مسندأحمد علی الحروف لابن المجیب» را می‌توان از مهمترین کتابهای این نوع بشمار آورد. در این عصر اخیر علامه ابن ساعاتی، «مسندأحمد» را با نام «الفتح الربانی» به ترتیب مرتُّب کرده است.

۲۲- الزوائد: «زوائد» کتابهایی است که در آن فقط احادیث کتاب دیگری که در «صحیحین» موجود نیست گردآوری شود که از آن جمله می‌توان به کتاب «موارد الظمآن إلی زوائد إبن حبان» تألیف علامه نورالدین هیثمی‌اشاره کرد که در آن فقط آن قسمت از احادیث «صحیح إبن حبان» جمع آوری شده که در «صحیحین» موجود نیست. همچنانکه کتاب «زوائد إبن حبَّان علی الصحیحین» تألیف حافظ مغلطائی نیز در همین زمینه قابل ذکر است.

ذکر این نکته ضروری است که لفظ «زوائد» گاه مرادف «مستدرک» شناخته می‌شود چنانچه «زوائد مسند أحمد لعبد الله بن أحمد» به همین معناست.

۲۳- العلل: «علل» به کتبی گفته می‌شود که در آن از احادیثی سخن می‌رود که پیرامون سند آنها کلام شده است. مانند «کتاب العلل للبخاری» و «کتاب العلل للمسلم» و «کتاب العلل الصغیر و الکبیر للترمذی».

و کتابهایی چون «کتاب العلل» امام دارقطنی و امام ابن ابی حاتم نیز از کتب مشهور این فن هستند.

۲٤- الأمالی: در زمان گذشته روش تدریس این بود که استاد، احادیث حفظ کردهٔ خود را برای شاگرد املاء می کرد. بعدها مجموعه‌ای که بدین ترتیب و روش آماده می‌شد آن را «أمالی شیخ» می‌خواندند. چنانچه «أمالی حافظ إبن حجر» از کتب مشهور این فن است. وقتی

که صنعت چاپ عمومیّت یافت برای تدریس احادیث نیازی به املاء دیده نشد. ولی نگارش تشریحات احادیث و متعلّقات آن که توسط استاد بطور تقریر بیان می‌شود تا به هنوز ساری و جاری است و امروزه عموماً همین تقاریر را «أمالی» می گویند.

بسیاری از این نوع تقاریر منتشر شده است که مفصل ترین آنها کتاب «فیض الباری» مجموعۀ تقاریر علامه انورشاه کشمیری بر «صحیح بخاری» است که حضرت مولانا بدرعالم میرطی آن را ترتیب داده و تنسیق نموده است.

در این زمینه می‌توان از کتابهایی مانند «الکوکب الدری» أمالی حضرت گنگوهی بر «سنن ترمذی» و «لامع الدراری علی البخاری» أمالی مولانا گنگوهی که بوسیله مولانا محمدیحیی سهارنپوری تدوین یافته است و تعلیقات حضرت شیخ الحدیث مدظلهم بر آن موجود است نام برد.

۲۵- التراجم: «تراجم» به آن مجموعه از کتاب های حدیث گفته می‌شود که در آنها تمامی‌احادیث یک طریق سند در یک باب یکجا جمع آوری شود.

مثلاً در آن باب این گونه نوشته می‌شود: «ذکر ما روی مالک من نافع عن إبن عمر» و تحت این باب تمامی‌آن احادیثی نقل می‌شود که از این سند روایت شده است. و کتاب هایی که با عنوان:«من روی عن أبیه عن جده» نگارش یافته است نیز در این نوع کتب داخل است.

۲۶- الثلاثیات: «ثلاثیات» به آندسته از کتب حدیث می گویند که در آنها احادیثی در آورده می‌شود که با سه واسطه به مصنِّف رسیده باشد. یعنی در سند آن احادیث از مصنف گرفته تا آنحضرت ﷺ همگی سه واسطه باشند. مانند «ثلاثیات البخاری»، «ثلاثیات الدارمی»، «ثلاثیات عبد بن حمید» و غیره.

۲۷- الوحدان: «وحدان» یعنی مجموعه ای از احادیث که از راویان آنها فقط یک حدیث مرویست.

۲۸- شروح الحدیث: «شروح الحدیث» آن مجموعه از کتابهایی است که در آنها کتب حدیث شرح داده می‌شود. مانند «فتح الباری»، «عمدة القاری» و کتابهای دیگر.

۲۹- الأذکار: «الأذکار» کتابهایی است که در آنها دعاهای منقول آنحضرت ﷺ جمع آوری می‌شود. چنانچه کتابهای «الأذکار» امام نووی و «الحصن الحصین من کلام سیِّد المرسلین» تألیف علامه ابن جوزی مهمترین کتابهای این نوع کتب حدیث است.

۳۰- الترغیب و الترهیب: «الترغیب و الترهیب» کتبی استکه در آنها فقط احادیث ترغیب و ترهیب گردآوری شده باشد. جامعترین کتاب از میان آنها «الترغیب و الترهیب» تألیف حافظ منذری می‌باشد.

۳۱- کتب المصاحف: «مصاحف» به کتابهایی می گویند که در آنها تاریخ جمع و ترتیب اختلاف قرائات و اختلاف نسخ بیان شود که برای نمونه می‌توان از «کتاب المصاحف إبن عامر» اسم برد. علاوه بر آن بسیاری از عالمان کتابهای فراوانی با نام «کتاب المصاحف» نگاشته اند. که از میان آنها «کتاب المصاحف لإبن أشته»، «کتاب المصاحف لإبن أبی داوود» و «کتاب المصاحف لإبن الأنباری» شهرت بیشتری دارند. ولی امروزه از مجموع آنها فقط یک کتاب در دسترس قرار دارد و آن «کتاب المصاحف لإبن أبی داوود» است که تألیف فرزند امام ابوداود صاحب «سنن أبی داوود» [از کتب صحاح سته] می‌باشد. و چندی قبل توسط یک مستشرق انگلیسی نشر یافت.

۳۲- المسلسلات: «مسلسلات» به کتب حدیثی نام نهاده اند که تمام راویان هر حدیث از آن احادیث بر یک صفت یا لفظ خاص یا فعل خاص متفق باشند. مثلاً تمام راویان یک حدیث فقیه باشند یا محدث. و یا اینکه هر راوی آن، در وقت روایت حدیث عمل مخصوصی انجام داده باشد. مثلاً هر راوی در وقت روایت مصافحه کرده باشد و غیره.

طبقات کتب حدیث باعتبار صحّت

برای کسانی که در پی تحصیل علم حدیث هستند دانستن این مطلب نیز اجتناب ناپذیر است که هر کتاب حدیث باعتبار صحت در چه درجه ای قرار دارد. حضرت شاه عبدالعزیز [محدث دهلوی] برای یکی از شاگردان خود مکتوبی نوشت که بصورت یک رسالهٔ مختصر تحت عنوان «مایجب حفظه للناظر» می‌باشد. حضرت شاه عبدالعزیز در آن رساله کتب حدیث را بر پنج طبقه تقسیم کرده است. ما در این جا دربارهٔ آن طبقات پنجگانه برخی دانستنی های ضروری را بیان می کنیم:

طبقه اول: طبقه اول کتابهایی است که مصنِّفان آنها بدین سخن ملتزم اند که تمام احادیثی را که در کتابهایشان در می‌آورند واجد تمام شرایط صحیح باشند. اینچنین کتابها را «صحَّاح

مجرّده» می گویند. چنانچه در کتب این طبقه دربارهٔ هر حدیث این سخن به میان می‌آید که آن حدیث نزد مؤلف اش صحیح است. در این طبقه، کتب مندرجه ذیل شامل می‌شوند:

۱. صحیح بخاری.
۲. صحیح مسلم.
۳. مؤطّا إمام مالک.
۴. مستدرک حاکم.
۵. صحیح إبن حبّان.
۶. صحیح إبن خزیمة.
۷. المنتقی لأبی عبدالله إبن الجارود.
۸. المنتقی للقاسم بن اصبغ.
۹. المختارة لضیاء الدین مقدسی.
۱۰. صحیح إبن السکن.
۱۱. صحیح إبن العوانة.

البته این نکته را باید یاد کرد که این کتابها را بدین خاطر در شمار صحاح مجرده آورده اند که مؤلّفان آنها احادیثی را در کتاب های شان گرد آورده اند که بزعم آنان صحیح بوده اند در صورتی که شاید این امکان هم وجود داشته باشد که یکایک احادیث نقل شده لزوماً در نفس الأمر صحیح نبوده باشد. البته پژوهش هایی که پیرامون «صحیحین» و «مؤطا» انجام گرفته دربارهٔ احادیث آنها این اتفاق بوجود آمده که تمام آنها در نفس الأمر نیز صحیح است. فقط امام دارقطنی در کتاب خود «التعقبات علی الصحیحین» برخلاف نظریّه فوق بسیاری از احادیث «صحیحین» را مورد نقد قرار داده و به غیر صحیح بودن آنها سخن رانده است. لیکن ابن حجر در «هدی الساری» مقدمهٔ فتح الباری تمام آن احادیثی را که امام دارقطنی به نقد کشیده ذکر کرده و سپس به انتقادات ایشان پیرامون هر حدیث جواب کافی و شافی داده است و بعد از ایشان جملهٔ علماء بر صحت تمامی‌احادیث «صحیحین» اجماع کرده‌اند.

دربارهٔ «مستدرک حاکم» این قول صحیح بنظر می‌رسد که آن در نفس الامر صحیح مجرّد نیست. تقریباً تمام اهالی علم بر این اتفاق دارند که در حقیقت «مستدرک حاکم» متعلق به طبقه سوم است. زیرا امام حاکم در مسألهٔ تصحیح احادیث بسیار متساهل است. وی نه فقط احادیث ضعیف و منکر بلکه احادیث موضوع را صحیح قرار داده است.

جای دادن «مستدرک حاکم» در طبقه اول صرفا بدین علت بوده است که مصنف او، بزعم خود تمام احادیث را مطابق با شرایط بخاری یا مسلم در خود جای داده است. اگرچه او در این کوشش خود توفیقی حاصل نکرد و در امر تحقیق احادیث به تساهل معروف و مشهور گشت، تا جایی که ابوسعید مالینی دربارهٔ مستدرک گفت که حتی یک حدیث آن هم صحیح نیست. در حالیکه بدون هیچ تردیدی بسیاری از احادیث آن صحیح است. چنانچه حافظ شمس الدین ذهبی که تقریباً در نقد «مستدرک حاکم» از همهٔ منتقدان پیشی گرفته و از بزرگ ترین و برجسته ترین منتقدان آن محسوب می‌شود. علامه سیوطی در «تدریب الراوی» بنقل از وی می نویسد: حدوداً نیمی از احادیث «مستدرک حاکم» بدون هیچ شبهه ای، کاملاً مطابق با شرایط بخاری و مسلم است. یک چهارم احادیث آن هم طوری است که رجال آنها قابل استدلال می‌باشد، لیکن در آنها پاره ای علل دیده می‌شود. این احادیث کما بیش به دویست حدیث می‌رسد و عمل کردن بر آنها چندان مناسب بنظر نمی‌آید. و یک چهارم دیگر آن نیز مجموعه ای از احادیث ضعیف، منکر و موضوع می‌باشد. حافظ ذهبی در «تلخیص مستدرک» که به همراه مستدرک به چاپ رسیده بر هر حدیث بطور مجزاً بحث نموده است.

اسباب تساهل امام حاکم

در میان عالمان این سخن به جدّ مطرح بوده است که حافظ حدیثی نظیر امام حاکم، چرا تا بدین حد [در تصحیح و تضعیف احادیث] تساهل ورزیده است؟ تاکنون پاسخ های متعدّدی بدین جواب داده شده است. از میان پاسخ های داده شده، پاسخ حافظ جمال الدین زیلعی در «نصب الرایة» تحت عنوان «جهر بیسمله» بهتر و فاضلانه تر است. وی در زمینهٔ تساهل امام حاکم اسباب و علل زیر را بر می‌شمارد:

۱- سبب اول: سبب نخست تساهل امام حاکم اینست که امام بخاری و امام مسلم روایت یک راوی متکلم فیه را نیز نقل می کنند لیکن این در صورتی است که برای او متابعات و شواهد بسیاری نیز موجود باشد. از باب نمونه «ابو اویس» یک راوی متکلم فیه است ولی امام مسلم حدیث او «قسمت الصلوة بینی و بین عبدی نصفین» را در صحیح خود نقل کرده است. زیرا این حدیث از راویان قوی مانند امام مالک، شعبه، ابن عینه و دیگران نیز مروی است.

امام حاکم متأسفانه در این گونه مواضع فقط اهتمامش بدین مسأله است که «ابواویس»

راوی مسلم است و بر همین پایه وی تمام احادیث دیگر ابواویس را که فاقد متابعات است نقل می کند، و این را نیز می گوید که: «هذا حدیث علی شرط مسلم».

۲- سبب دوم: سبب دوم اینکه؛ احیاناً چنین نیز می‌شود که احادیث یک راوی از یک شیخ قوی و صحیح است اما از شیخ دیگر قوی و صحیح نیست. در اینگونه مواقع امام بخاری و مسلم فقط آندسته از احادیث این راوی را اخذ می کنند که از شیخ اول مروی است. مثلاً امام بخاری و امام مسلم هر دو، آندسته از احادیث «خالد بن مخلد قطوانی» را نقل نموده‌اند که از سلیمان بن هلال روایت شده است حاکم فقط نام «خالد بن مخلد قطوانی» را دیده و او را راوی شیخین می‌داند و چنین نتیجه گیری می کند که همهٔ احادیث وی «صحیح علی شرط الشیخین» می‌باشد. حال آنکه آن بخش از احادیثی را که از شیوخ دیگر جمع آوری نموده بلحاظ صحّت بدرجهٔ احادیث سلیمان بن هلال نمی‌رسد. چنانچه اگر شخصی در روایت دیگری «خالد بن مخلد عن عبدالله بن مثنی» را دیده و چنین داوری نماید که چون خالد و عبدالله هر دو راوی بخاری هستند. بنابراین این حدیث نیز «صحیح علی شرط بخاری» است قطعاً غلط [فاحش] است. چرا که روایات خالد بن مخلد از عبدالله بن مثنی غیرقابل قبول است.

۳- سبب سوم: سبب سوم تساهل امام حاکم اینستکه بعضاً از میان احادیث یک راوی فقط احادیثی صحیح و مورد قبول است که در یک مقطع زمانی خاص از وی نقل شده است و روایات دیگری که بعدها از وی نقل شده ضعیف و مردود می‌باشد. امام بخاری در این گونه مواقع کوشیده تا مرویات دوران نخست این دسته از راویان را روایت کند. مثلاً دربارهٔ مروان بن حکم سخن عالمان رجال مشهور است. ولی سخن فصل الخطاب دربارهٔ وی اینستکه روایات قبل از حاکم بودن ایشان مورد قبول و روایات بعد از آن بدلیل شبهه‌ناک بودن عدالت و ثقاهت وی، غیرقابل قبول است. امام بخاری فقط احادیثی را نقل می کند که پیش از امارت و زعامت، از او منقول است.

اکنون اگر شخصی فقط نام مروان بن حکم را در «صحیح بخاری» دیده و اینگونه داوری نماید که چون وی راوی امام بخاری است پس هر حدیث او صحیح است کاملاً اشتباه است. اینها خطاهایی است که [متأسفانه] امام حاکم از آن مصون نبوده است.

٤- سبب چهارم: بعضی اوقات امام مسلم یک راوی ضعیف را به همراه یک راوی ثقه با هم ذکر می کند. مثلاً امام مسلم عبدالله بن لهیعه را با عمرو بن حارث با هم ذکر کرده است. یعنی بدین صورت که: «عن عمرو بن الحارث و عبدالله بن لهیعه». طبیعی است که مطلب و مقصود امام مسلم توثیق عبدالله بن لهیعه نیست، بلکه در اصل وی مدار روایت را بر عمروبن حارث نهاده و نام عبدالله بن لهیعه را ضمناً آورده است.

حال اگر شخصی با استناد به مطلب فوق، ابن لهیعه را راوی مسلم قرار داده کلیهٔ احادیث او را «صحیح علی شرط مسلم» بداند بدون شک مرتکب بدترین نوع تساهل شده است.

٥- سبب پنجم: سبب پنجم تساهل امام حاکم اینستکه وی در سند یک حدیث متوجه این نکته می‌شود که بعضی راویان آن، راویان بخاری و برخی دیگر راویان مسلم اند و متساهلاً این نتیجه را می گیرد که پس لزوماً این سند «صحیح علی شرط الشیخین» است. در حالی که این نتیجه گیری و قضاوت درست نیست.

٦- سبب ششم: سبب ششم اینستکه امام حاکم بسا اوقات می‌بیند که از مجموع راویان یک سند بخش معظم آنان راویان «صحیحین» و فقط یکی دو نفر از آنها در روایت حدیث ضعیف هستند. وی با چشم پوشی از راویان ضعیف آن را «صحیح علی شرط الصحیحین» بر می‌شمارد.

علامه کتانی مغربی در «الرسالة المستطرفة» برای بیان علت تساهل امام حاکم می‌نویسد که ایشان بعد از آماده کردن مسوّده کتاب فرصت نیافت تا مجدّداً احادیث را بازخوانی نماید و پیش از تصحیح و تنقیح مسوّده درگذشت. و به همین دلیل در یک پنجم نخست کتاب «مستدرک» که امام حاکم در آنها بازنگری کرده بود تساهلات ایشان خیلی اندک است.

در هر حال بنابه اسباب و علل مندرجهٔ فوق امام حاکم در زمینهٔ تصحیح بسیار متساهل شناخته شده است. بدین خاطر حافظ ذهبی در «تلخیص المستدرک» در بعضی مواضع و موارد امام حاکم را بسختی نکوهش کرده است. کتاب دیگر این طبقه، «صحیح ابن حبّان» است. بعضی از عالمان معتقدند که این کتاب نیز مانند «مستدرک حاکم» بدرجهٔ صحّت نرسیده است. چرا که ابن حبان در زمینه تصحیح مانند حاکم متساهل است. لیکن علامه

سیوطی در کتاب «تدریب الراوی»[1] می‌نویسد که «صحیح إبن حبَّان» بر مستدرک برتری دارد. بدین دلیل که ابن حبان کاملاً پایبند شرایطی بوده که برای خود در جمع‌آوری احادیث مقرر کرده است. البته این هم درست است که شرایط ابن حبان در تصحیح در مقابل شرایط محدثان دیگر ملایم تر است. و آن به دو وجه ذیل است:

وجه اول اینکه؛ ابن حبان احادیث حسن را نیز صحیح قرار می‌دهد. نزد ایشان حدیث حسن نوعی مستقل و مجزاً نیست بلکه نوعی از صحیح است. فلذا ایشان در کتاب خویش بسیاری از این نوع احادیث را در زمرهٔ احادیث صحیح در آورده که نزد محدثان دیگر بدرجهٔ صحیح نرسیده است. ولی ابن حبان بنا بر حسن بودن، آنها را صحیح دانسته است.

وجه دیگر آنکه، نزد ابن حبان اگر استاد و شاگرد یک راوی هر دو معروف و ثقه باشند جهالت او مضرّ نخواهد بود. بلکه حدیث او نزد ایشان صحیح تلقی می‌شود. حال آنکه محدثان دیگر آن حدیث را به علت جهالت راوی رد می کنند. این دستور ابن حبان در کتاب او بنام «الثقات» نیز عملی شده است. چرا که تعریف ایشان برای ثقه اینستکه هیچ سبب جرحی بر آن ثابت نشده باشد. لذا ایشان بسیاری راویان مجهول را در فهرست ثقات قرار داده است. بنابراین عامهٔ محدثان، یک راوی را تا زمانی که غیرمجهول بودن او ثابت نشود صرفاً بدین دلیل که ابن حبان آن را در زمرهٔ ثقات آورده توثیق نمی کنند.

بهر حال «صحیح إبن حبَّان» از این لحاظ که وی بر شرایط خود کاملاً پایبند است بدون هیچ تردیدی بر «مستدرک حاکم» برتری دارد. اما این شرایط نیز به اندازه‌ای از انعطاف و نرمش برخوردار است که احادیث حسن و بلکه ضعیف هم طبق آن شرایط در تعریف صحیح می‌آید. درست به همین دلیل این کتاب اگرچه بر«مستدرک» برتری دارد لیکن از نظر صحت به مرتبه صحاح مجرَّده نمی‌رسد.

کتاب سوم «صحیح إبن خزیمة» است. آن را از حیث صحّت بر صحیح ابن حبان ارجحیّت بخشیده اند. حافظ سخاوی در «فتح المغیث» نوشته است که در «صحیح إبن حبَّان» تمامی احادیث صحیح نیست، بلکه در بعضی مواضع احادیث ضعیف نیز بچشم می‌خورد.

مثلاً در آن، این حدیث مروی است: «عن کثیر بن عبدالله المزنی عن أبیه عن جده قال: سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآیة: قد أفلح من تزکّی و ذکر إسم ربِّه فصلَّی. قال: نزلت فی زکاة

۱- تدریب الراوی ص۵۳

الفطر». لیکن حافظ منذری در «الترغیب و الترهیب»[1] این حدیث را به نقل از ابن خزیمه آورده و بعد نوشته است که: «کثیر بن عبدالله واه». حافظ سخاوی نظایر فراوانی از آن را نقل نموده است.

بنابر آنچه گفته شد ثابت گردید که «صحیح إبن خزیمة» را صحیح مجرَّد دانستن مطابق با زعم خود مؤلِّف آن است و در نفس الأمر بعضی از احادیث آن ضعیف است.

حافظ ابن فهد مالکی در «لحظ الالحاظ فی طبقات الحفاظ» از حافظ ابن حجر سخن به میان آورده و می‌نویسد، سه چهارم «صحیح إبن خزیمة» قبل از زمان حافظ ابن حجر نایاب و ناپدید شد و فقط یک چهارم آن بود که در دسترس قرار داشت. حافظ سخاوی در «فتح المغیث» می‌نویسد که همین یک چهارم هم در زمان ما بینهایت کمیاب شده است.

بعد از آن تاریخ، سالهای متمادی از این کتاب خبری نبود، تا اینکه در سالهای اخیر در یکی از کتابخانه های استانبول یک نسخه قلمی‌دیده شد که نسخه ای از آن استنساخ و در دو جلد به چاپ رسید.

کتاب چهارم «المنتقی لأبی عبدالله بن الجارود» است. این کتاب در قرن چهارم تصنیف شده و اکثر احادیث آن صحیح است. البته معدودی از احادیث آن به نقد کشیده شده است. ولی روی هم رفته کتابی مختصر [و مفید] است. و در آن بیشتر، احادیثی ذکر شده که در «صحیحین» مروی است. تقریباً می‌توان گفت که «المنتقی القاسم بن إصبغ» هم از لحاظ کیفیت، وضعی مشابه آن دارد.

کتاب ششم، «المختارة لضیاء الدین المقدسی» است که تصنیف قرن هفتم هجری می‌باشد. این کتاب با حروف تهجّی و به ترتیب صحابه مدوَّن شده و کتابی قطور و ضخیم است. البته صحیح مجرَّد گفتن این کتاب هم از حیث نفس الأمری مشکل است. چرا که در آن نیز احادیث غیرصحیح وارد شده است، اگر چه تعداد آنها بسیار ناچیز است.

کتاب هفتم، «صحیح إبن السکن» است. چون این کتاب مدت بسیار مدیدی است که نایاب است، بطور دقیق و شایسته دربارهٔ آن داوری کردن مشکل است.

به هر صورت از مجموع آنچه در بالا ذکر گردید این نکته کاملاً روشن شد که از مجموع کتاب های طبقه اول، فقط بخاری و مسلم را می‌توان بر اساس اصول و معیارهای «علم حدیث شناسی» و از حیث نفس الأمری صحیح مجرَّد دانسته و یکایک احادیث آنها را صحیح

۱- الترغیب و الترهیب ۲/۱۰۰. الترغیب فی صدقة الفطر و بیان تاکیدها رقم الحدیث/۴.

برشمرد و از جهت صحت، آنها را در سطحی قرار داد که هیچ کتاب دیگری از کتب احادیث دارای آن ارج و اعتبار نیست. البته دربارهٔ کتب حدیث دیگر این را می‌توان عنوان ساخت که آنها نزد مؤلفانشان صحیح است و گهگاهی در تصحیح و تضعیف احادیث در میان محدثان اختلاف پدید می آید که در همچنین اوضاعی تصحیح اینان قابل توجه است.

طبقه دوم: در این طبقه، کتابهایی قرار می‌گیرد که مؤلفان آنها ملتزم شده‌اند که هیچ حدیثی پایین تر از درجهٔ حسن نگاشته نشود. و اگر چنانچه حدیث ضعیفی هم وارد شده در بیان ضعف آن اهتمام ورزیده اند. بنابر این قاعده، در پایان هر حدیثی که مؤلفان آنها سکوت کرده و چیزی نگفته‌اند دلیل بر این است که آن حدیث حداقل نزد آنان حسن می‌باشد.

در این طبقه، «سنن نسائی» از تمام کتاب های دیگر از مقام و مرتبه بالاتری برخوردار است. زیرا در آن هیچ حدیثی که از نظر امام نسائی پائین تر از درجهٔ حسن باشد وجود ندارد، مگر اینکه خود ایشان ضعف آن را متذکر شده است.

درجهٔ دوم، درجهٔ «سنن أبی داود» است. در این کتاب نیز هر حدیثی که امام ابوداود بر آن سکوت کرده باشد نزد ایشان قابل استدلال است. البته بعضاً، در سند یک حدیث ضعف معمولی دیده می‌شود که امام ابوداود بر آن شکیبایی نموده و سکوت می‌نماید. حافظ منذری تلخیصی بر ابوداود به نگارش درآورده که در آن، همان ضعف معمولی را نیز مسکوت نگذاشته است. ولی تردیدی نمی‌توان داشت که هر حدیث مسکوت عنه‌یی که در «سنن أبی داود» موجود است و حافظ منذری هم در تلخیص خود بر آن سکوت نموده بر قوّت و صحّت آن افزوده شده است.

حافظ ذهبی می‌نویسد، نیمی‌از احادیث ابوداود را شیخین نیز تخریج کرده‌اند و بعضی از آنها «علی شرط الشیخین» یا «علی شرط أحدهما» است. و پاره‌ای دیگر نیز احادیثی است که در یکی از راویان آنها اندکی ضعف حافظه مشاهده می‌شود که در اثر آن حدیث از مرتبه صحیح پائین آمده و در مرتبه حسن قرار گرفته است. امام ابوداود با توجه به رویّه‌ای که دارد عموماً در مورد همهٔ انواع سه گانهٔ فوق سکوت می کند. البته نوع چهارم، احادیثی است که ضعف و ابهام آنها کاملاً آشکار است. اینگونه احادیث را امام ابوداود مسکوت نمی گذارد. البته بطور شاذّ و نادر برخی از این نوع احادیث را هم بدون سخن رها می کند. و دلیل این کار هم اینستکه ضعف و ابهام آنها به حدّی واضح و آشکار است که بر آن نیازی به تنبه نمی‌بیند.

حال در اینجا ممکن است این اشکال پیش بیاید که در مباحث اختلافات فقهی بعضی اوقات چنین اتفاق می‌افتد که گروهی از امامان در سند آن دسته از احادیثی که امام ابوداود آنها را مسکوت گذاشته، سخن گفته و سپس متروک می گذارند!؟

جواب آن اینکه؛ سکوت ابوداود فقط نشانهٔ آنست که آن حدیث فقط نزد ایشان قابل استدلال است، اما محدث [و یا محدثانی] که در علوم حدیث به مرتبهٔ اجتهاد نائل آمده اند بطور طبیعی می‌توانند با وی اختلاف بورزند.

درجه سوم، درجهٔ «جامع ترمذی» است و آن بدین خاطر از بقیهٔ کتب حدیث منفرد است که به همراه هر حدیث درجهٔ صحّت اش نیز صریحاً بیان شده است. بگونه‌ای که امام ترمذی هیچ حدیث ضعیفی را بدون یادآوری ضعف آن، نمی‌نگارد.

البته بعضی عالمان، او را در زمینهٔ تحسین و تصحیح، نسبتاً متساهل می‌دانند. علت آن هم اینستکه وی در کتاب خود از تحسین و تصحیح احادیثی سخن می گوید که نزد عالمان دیگر ضعیف است. در این خصوص ان شاء الله در آینده بطور کامل بحث خواهد شد.

این هر سه کتاب، به اتفاق، در طبقه دوم جای دارد. بعضی «سنن دارمی» را نیز در آن جای داده‌اند لیکن گروهی آن را از طبقه سوم شناخته اند. شاه ولی الله محدث دهلوی (ره) گفته است که «مسند أحمد» هم در همین طبقه داخل است. یعنی در آن هیچ حدیثی از درجهٔ حسن پایین تر نیست. لیکن این نظر وی درست نیست. حقیقت اینستکه بسیاری از روایات «مسندأحمد» ضعیف و منکر است. به همین دلیل بعضی عالمان آن را در طبقه سوم نهاده اند و صواب هم همین است.

تذکر این نکته لازم است که این اختلاف بر سر اصل «مسنداحمد» است، و بخشی از «مسندأحمد» که از آن به «زیادات» یاد می کنند و بعد از وفات ایشان فرزندش عبدالله بن احمد آن را جمع آوری نموده و ضمیمهٔ «مسندأحمد» قرار داده است، همهٔ عالمان حدیث بخاطر اینکه در آن حدیث ضعیف هم آمده متّفقاً در طبقهٔ سوم بشمار آورده اند.

طبقه سوم: در این طبقه کتابهایی جای دارد که در آن همهٔ انواع حدیث اعم از صحیح، حسن، ضعیف، منکر، موضوع جمع شده است.

برای آشنایی بیشتر با کتب این طبقه توضیح ذیل ضروری می‌نماید:

۱- سنن ابن ماجه: این کتاب هر چند در زمرهٔ «صحاح سته» قرار دارد ولی در آن تعداد احادیث ضعیف و منکر خیلی فراوان است تا بدانجا که در آن حداقل نوزده روایت موضوع نیز موجود است. به همین علت جماعت عظیمی از عالمان آن را در ردیف «صحاح سته» ندانسته اند. عده ای بجای آن «مؤطا إمام مالک» و عده ای دیگر «سنن دارمی» را نهاده اند.

۲- سنن دارقطنی: این کتاب تصنیف امام ابوعبدالله دارقطنی می‌باشد. و ایشان در علم حدیث حافظی عالیرتبه است. وی در این کتاب تحت هر باب فقهی کلیهٔ احادیث مربوطه را با اختلاف متن و سند با اهتمام تمام گرد آورده است. به همین سبب این کتاب گنجینه‌ای جامع و سرشار از احادیث احکام می‌باشد.

امام دارقطنی به همراه ذکر هر حدیث پیرامون سند آن نیز باختصار سخن می گوید در این کتاب هم هر نوع حدیث از صحیح و سقیم یافت می‌شود، لیکن عموماً امام دارقطنی خواننده را بر ضعف آنها متنبه می‌سازد. مولانا شمس الحق عظیم آبادی که از عالمان مشهور اهل حدیث است بر این کتاب یک حاشیه نگاشته که نام آن «التعلیق المغنی علی سنن دارقطنی» است. ایشان در کتاب خود آن بخش از احادیثی را که امام دارقطنی پیرامون آنها چیزی ننوشته و مسکوت گذاشته است مورد بررسی و تحقیق قرار داده است. این حاشیه با اصل کتاب چاپ و منتشر شده است.

۳- سنن کبرای بیهقی: امام بیهقی از شاگردان امام دارقطنی است. وی کتاب خویش را به ترتیب متن مشهور فقه شافعی بنام «مختصر المزنی» نوشته است. و اصل هدف ایشان بیان دلایل فقه شافعی بوده است. چنانچه ایشان مرتّب و با تمام همّت خویش در توثیق مستدلاّت خود و تضعیف مستدلاّت مخالفان تلاش می‌ورزد.

حافظ علاء الدین ماردینی هم که بنام ابن ترکمانی نیز شهره است یک حاشیه بر آن برشتهٔ تحریر درآورده و نام آن را «الجوهر النقی فی الرَّد علی البیهقی» گذاشته است. ایشان حنفی و در علم حدیث دارای مقام بلندی است. و به همین جهت دلایل امام بیهقی را بطور مستحکم مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. در این حاشیه گنجینهٔ بی نهایت عمده ای از دلایل حنفیان در دسترس قرار دارد.

٤- مصنَّف عبدالرزاق: این کتاب تألیف امام عبدالرزاق بن همام صنعانی می‌باشد. وی شاگرد امام ابوحنیفه استاد امام بخاری و دیگران است. در آن کتاب، ایشان علاوه بر

احادیث مرفوعه، فتاوای صحابه و تابعان را نیز به وفور درآورده که انواع مختلفی از احادیث گردآوری شده است. این کتاب سالهای متوالی نایاب بوده ولی در این روزها طبع و منتشر شده است.

۵- مصنَّف إبن أبی شیه: این کتاب تألیف امام ابوبکر بن ابی شیبه است که استاد اکثر امامان ششگانه می‌باشد. این کتاب به روش و شیوهٔ «مصنَّف عبدالرزاق» تألیف شده است. در این دو کتاب ذخیرهٔ عظیمی از دلایل حنفیان در دسترس است.

٦- مسند الطَّیالسی: این کتاب تصنیف امام ابوداود طیالسی است که از نظر زمانی از امام ابوداود سبجستانی جلوتر است. برخی گفته‌اند که در تألیف کتب «مسند» شرف اوّلیّت با مسند طیالسی است. ولی این قضاوت صحیح بنظر نمی‌رسد. این کتاب از حیدرآباد دکَن منتشر شده است.

۷- سنن سعید بن منصور: در این کتاب احادیث معضل، مقطع و مرسل بکثرت منقول است. این کتاب را مجلس علمی منتشر کرده است.

۸- مسند حمیدی: مؤلف این کتاب، استاد امام بخاری و از مخالفان سرسخت امام ابوحنیفه است. این کتاب در دو جلد از سوی مجلس علمی منتشر گردیده است.

۹- معاجم طبرانی: دربارهٔ این کتاب قبلاً مطالبی گذشته است.

***

اینها، کتابهایی بود که در کتب دیگر از آنها به کثرت استناد می‌شود. علاوه بر اینها؛ کتابهای زیاد دیگری نیز در این طبقه جای دارد که از آنجمله می‌توان از «مسند بزّار»، «مسند أبویعلی موصلی»، «مسند عبد بن حمید»، «مسندأحمد بن منیع»، «حلیهٔ الأولیاء أبی نعیم»، «دلایل النبوهٔ أبی نعیم و بیهقی»، «مسند أبن جریر» و «تهذیب الآثار» ایشان، «تفسیر القرآن و التاریخ»، «تفسیر أبن مردویه» و همچنین بیشتر کتب تفسیر نیز که در این طبقه داخل است نام برد.

البته تفسیر ابن کثیر از اینها مستثنی است. چرا که حافظ ابن کثیر از نقل کنندگان محقّق حدیث است. و او عموماً بر احادیث ضعیف با پایبندی به تحقیق می‌پرداخت و دلایل ضعیف را تبیین می‌ساخت.

تذکر این نکته خالی از فایده نیست که هر گاه در کتابهای طبقه سوم چشم کسی به حدیثی افتاد تا زمانی که تحقیقات خود را دربارهٔ سند آن حدیث به پایهٔ تکمیل نرسانیده نباید بدان اطمینان پیدا کند. هر چند مؤلّف آن کتاب بسیار جلیل القدر باشد.

طبقه چهارم: در این طبقه آندسته از کتاب های حدیث رده بندی شده است که احادیث آنها بطور اغلب ضعیف است. بلکه حضرت شاه عبدالعزیز محدث دهلوی (ره) تا بدین حدّ نیز تأکید ورزیده است که هر حدیث آنها ضعیف است. مانند «نوادر الأصول فی أحادیث الرسول» تألیف ابوعبدالله محمد بن علی بن علی بن حسن بن بشر (که بنام حکیم ترمذی معروف است). و مانند «الکامل ابن عدی» که مشتمل بر شصت جزء است و در دوازده جلد تدوین شده است.

در قاموس «شرح مرتضی» آمده است که این کتاب در هشت جلد ترتیب داده شده است. در کتب جرح مقام «الکامل إبن عدی» بسیار بلند است. و از جامع ترین کتب شناخته شده است. ابن طاهر احادیث آن را جمع آوری و به ترتیب «معجم» تنظیم کرده است. و حاشیه ای نیز به توسط ابن رومیه ابوعباس احمد بن محمد بن مفرج اموی أندلسی أشیلی بر «الکامل إبن عدی» نوشته شده که بنام «الحافل فی تکملهٔ الکامل» معروف می‌باشد که در یک مجلد قطور و ضخیم ترتیب داده شده است. همچنین کتاب «الضعفاء للعقیلی» و «مسند الفردوس» علامه دیلوی که ایشان در آن ده هزار حدیث قولی به ترتیب حروف تهجّی جمع آوری کرده است. کتاب «تاریخ الخلفاء» علامه سیوطی و «تاریخ دمشق» ابن عساکر که در هشتاد جلد و «تاریخ بغداد» خطیب بغدادی که تقریباً در بیست جلد است، تمامی این کتب در همین طبقه جای گرفته است. آنچه متعلق به «نوادر الاصول» حکیم ترمذی، «الکامل إبن عدی» و «الضعفاء للعقیلی» است می‌توان گفت که سخن شاه عبدالعزیز محدث دهلوی (ره) دربارهٔ آنها درست است و آن اینکه همهٔ احادیث آنها ضعیف است. و علت آنها هم مشخصاً اینستکه آن بزرگواران این کتابها را در ذکر راویان ضعیف نگاشته و احادیث آنان را نیز بیان کرده‌اند. بنا بر همین دلیل آشکار، باید گفت هر حدیث آنها مادامی که صحّت آنها با دلایل قوی به اثبات نرسیده باشد ضعیف خواهد بود. لیکن دربارهٔ سایر کتب، مقصود شاه عبدالعزیز محدث دهلوی از سخن خود اینست که در کتابهای یاد شده فقط آندسته از احادیث را می‌توان ضعیف گفت که در کتابهای دیگر حدیث روایت نشده باشد و گرنه در آنها احادیثی نیز موجود است که در «صحاح سته» مروی است. این گروه از احادیث را نمی‌توان علی الاطلاق ضعیف گفت.

طبقه پنجم: کتابهای طبقهٔ پنجم در زمینهٔ موضوعات نوشته شده است. مانند: «موضوعات الکبری لابن الجوزی» یا «الموضوعات للصنعانی» و یا «اللئالی المصنوعة للسیوطی». دربارهٔ اینها [و نظایر آن] ظاهر أمر همین است که اینها مجموعه ای از موضوعات است.

مصنّفان کثیر التألیف علم حدیث

در کنار آشنایی با این طبقات مختلف کتب حدیث، بیان شرح حال عالمان و محدثانی که در تصانیف خود به کثرت احادیث را تعلیقاً نقل می کنند لازم می‌نماید. مثلاً شرح حال امام غزالی، علامه ابن جوزی، حافظ منذری، حافظ ابن حجر، حافظ ذهبی، علامه سیوطی، علامه ابن تیمیه، علامه ابن قیم، علامه قرطبی و علامه نووی (ره).

❋امام غزالی: آنچه دربارهٔ شرح حال امام غزالی می‌توان آورد اینکه وی امام اصول فقه، معقولات، تصوف و کلام است. لیکن سر و کار او با «علم حدیث» بسیار اندک و ناچیز بوده است. خود وی نیز در یکی از تألیفات خود بدین مسئله اذعان می کند و می گوید: «بضاعتی فی الحدیث مزجاة». و همین که امام غزالی در کتابهای خویش احادیث ضعیف، منکر و موضوع را به کثرت نقل می‌کند خود دلیلی واضح بر مدعای ماست. بخصوص در کتاب مشهور او «إحیاء علوم الدین» از این نوع احادیث که از معیارها و اصول محدثان فاصله بسیار زیاد دارد به فراوانی دیده می‌شود.

به همین دلیل هم محدثان متعددی احادیث آن را تخریج کرده‌اند که از آن جمله «تخریج» مشهور زین الدین عراقی می‌باشد که در آن بر سند این نوع از احادیث تحقیق بعمل آمده است. در «إتحاف السادة المتقین بشرح إحیاء علوم الدین» تألیف علامه مرتضی زبیدی نیز باتخریج آن احادیث محدّثانه بر آنها کلام شده است.

❋ابن جوزی: عالم کثیر التألیف دیگر؛ علامه ابن جوزی می‌باشد. در صفحات قبل گذشت که ایشان در نقد احادیث بسیار محتاط و متشدّد است. چنانچه کلّیهٔ کتاب های حدیث وی بر اساس همین معیار احتیاط و تشدّد نگارش یافته است. ایشان در کتب حدیث خود بسیاری از احادیث صحیح را نیز موضوع قرار داده است.

ولی آنچه مایهٔ شگفتی است آنکه، با وجود تشدّد او در «حدیث شناسی»، در کتابهایی

مانند «تلبیس إبلیس»، «ذمّ الهوی»، «التبصرة» و دیگر کتب که در موضوع وعظ و نصیحت تألیف شده بکلّی چنین حزم و احتیاطی در نقل احادیث دیده نمی‌شود و به کثرت در مطاوی آنها احادیث ضعیف، موضوع و منکر بدون هیچ تنبیهی در آورده شده است. بر همین پایه و اساس اعتماد بر این کتاب ها درست نیست.

*حافظ منذری: عالم کثیر التصنیف دیگر؛ حافظ منذری است. ایشان محدثی جلیل القدر و از ناقلان محقِّق در علم حدیث می‌باشد. چنانچه ایشان هیچ حدیث ضعیفی را بدون تحقیق و تنبیه بر ضعف آن نقل نمی‌کند. به همین دلیل هر گاه وی حدیثی را بدون تنقید نقل می کند. دلیلش آن است که او آن حدیث را قابل استدلال می‌داند. اما ایشان در کتاب مشهور خود «الترغیب و الترهیب» اصطلاحی را وضع کرده که اکثر مردم به سبب ناآگاهی فریب می‌خورند. آن اصطلاح این است که هر روایتی که نزد او صحیح یا حسن می‌باشد وی آن را با لفظ «عن» روایت می کند. مانند:«عن أبی هریرة». ولی حدیثی که نزد او ضعیف می‌باشد آن را با الفاظ «روی عن» روایت می کند. مثلاً:«روی عن إبن عمر کذا». و بر سند احادیث هیچ سخنی نمی‌گوید. بطور طبیعی کسانی که با این اصطلاح او آشنایی ندارند با اعتماد بر آن، احادیث دیگری را که صحیح نیست و حافظ منذری هم بر آنها کلام نکرده قابل استدلال می‌دانند.

*حافظ ابن حجر عسقلانی: عالم کثیر التصنیف دیگر؛ حافظ ابن حجر عسقلانی می‌باشد. ایشان امام مشهور حدیث، حافظ و نقّاد هست. عالمان نوشته‌اند که در کتاب «فتح الباری» و «تلخیص الحبیر» هر حدیثی که بدون کلام ذکر شده حداقل حسن می‌باشد.

*حافظ شمس الدین ذهبی: عالم کثیر التصنیف دیگر؛ حافظ شمس الدین ذهبی است. ایشان بدون شبهه از برجسته ترین ناقدان علم حدیث بشمار می‌رود. لذاستکه در کتابهای ایشان احتمال موجود بودن حدیث ضعیف بسیار اندک است. البته در کتاب «الکبائر» ایشان احادیث ضعیف نیز موجود است.

*علامه جلال الدین سیوطی: عالم کثیر التصنیف دیگر؛ علامه جلال الدین سیوطی است. وی هرچند در هر علم و فن حدیث مقامی مجتهدانه دارد لیکن در زمینهٔ تصحیح احادیث خیلی متساهل است. چنانچه لقب او در علم حدیث به «حاطب اللیل» مشهور است. زیرا هر زمانیکه وی در رابطه با یک موضوع به جمع آوری حدیث می‌پردازند هر نوع حدیث رطب

و یابس را در می‌آورد و هیچ سخنی هم بر آنها نمیگوید. کتابهای ایشان بنامهای «الخصائص الکبری»، «تفسیر الدرالمنثور» و «الإتقان» مجموعه های عظیمی از احادیث رطب و یابس است.

دربارهٔ «الجامع الصغیر» باید گفت که اگر چه خود ایشان در مطلع کتاب نوشته است که من در این کتاب حدیث هیچ دروغگو یا حدیث سازی را در نمی‌آورم لیکن با این وجود وی در «الجامع الصغیر» احادیث متعددی از موضوعات را نیز ذکر کرده است. تا جایی که در آن احادیثی را آورده که خود ایشان در «اللئالی المصنوعة» آنها را جزو موضوعات برشمرده است.

حال علت آن یا اینستکه از او سهو شده است و یا اینستکه بعدها رأی او نسبت به آن احادیث تغیر کرده است. و این سخن را قبلاً آوردیم که در «الجامع الصغیر» به همراه هر حدیث رموز «ص»، «ح» و یا «ض» وضع شده است که هیچکدام آنها قابل اعتماد و وثوق نیست. چرا که علامه عبدالرئوف مناوی در «فیض القدیر شرح الجامع الصغیر» نوشته است که از میان آنها، بسیاری را مردمانی بعد از ایشان نوشته اند و آنچه علامه سیوطی نوشته در آنها تحریفات وسیعی بعمل آمده است.

❁علامه ابن تیمیه: عالم کثیر التألیف دیگر؛ علامه ابن تیمیه (ره) می‌باشد. ایشان در زمینه «حدیث شناسی» بیش از حدّ نیاز متشدّد است و بعضاً، احادیث صحیح و حسن را ضعیف قرار می‌دهد. حافظ ابن حجر در «لسان المیزان» تحت ترجمه یوسف بن حسین بن مطهر حلّی آورده است که علامه ابن تیمیه در «منهاج السنة» بسیاری از احادیث صحیح را نیز غیرقابل استدلال دانسته است.

❁علامه ابن قیم: عالم کثیر التألیف دیگر؛ علامه ابن قیّم است. ایشان شاگرد علامه ابن تیمیه (ره) و در علم حدیث دارای مقام بلندی می‌باشد. در نقل کردن اکثر احادیث به جانب صحّت آنها اهتمام کامل می‌ورزد. لیکن بعضی مواقع نه فقط احادیث ضعیف را توثیق می کند، بلکه آنها را مانند متواتر، قطعی قرار می‌دهد و بعضی اوقات احادیث قابل استدلال را ضعیف می‌داند.

❁علامه قرطبی: عالم کثیر التألیف دیگر؛ علامه قرطبی است. استاد ما شیخ عبدالفتاح أبوغدّه حلبی حفظه الله تعالی در «حواشی الأجوبة الفاضلة» دربارهٔ ایشان نوشته است که روش او اینستکه هر حدیثی را که او قابل اعتماد بداند آن را با مأخذ و سند ذکر می کند و هر حدیثی که از نظر او مشکوک باشد بدون مأخذ و سند نقل می کند. لذا بر احادیث قسم دوم بدون تحقیق نباید اعتماد کرد.

*امام نووی: عالم کثیر التألیف دیگر؛ امام نووی می‌باشد. ایشان در زمینه «حدیث شناسی» بسیار محتاط است و عموماً احادیث ضعیف و موضوع را بدون تنبیه بر ضعف آنها ذکر نمی کند. به همین خاطر در حدیث به کتب ایشان می‌توان اعتماد کرد. البته کتاب «الأذکار» از این قاعده مستثنی است. چرا که در آن احادیث ضعیف نیز آمده است.

در آخر، این مطلب را نیز باید اضافه کرد که در روایات وعظ، تصوف، تاریخ، سیر، علامات قیامت، بدء الخلق، تفسیر و مانندهای آن، عموماً احادیث ضعیف و موضوع به کثرت موجود است. لهذا در این ابواب باید از احتیاط و تحقیق کار گرفت.

طبقات راویان

طبقات راویان حدیث از دو حیث مورد مداقه و تحقیق قرار گرفته است. یکی از حیث قوت حفظ و صحبت شیوخ و دوم از حیث زمان و تاریخ آنها. راویان گروه نخست در پنج طبقه رده بندی می‌شود. بر پایۀ تحقیقاتی که بعمل آورده‌ایم اول شخصی که آن طبقات پنجگانه را نام برد علامه ابوبکر حازمی بود که در کتاب خویش «شروط الأئمة الخمسة»[1] آنها را نوشت.

[طبقات پنجگانه]

۱- **قوت حفظ و کثرت ملازمت.** یعنی حافظه آنها قوی و صحبتشان با استاد و شیخ خود نیز طولانی مدت باشد.

۲- **قوت حافظه و قلت ملازمت.** یعنی حافظه آنها قوی و صحبتشان با استاد و شیخ خود کوتاه مدت باشد.

۳- **قلت حافظه و کثرت ملازمت.** یعنی حافظه آنها ضعیف و صحبتشان با استاد و شیخ خود طولانی مدت باشد.

٤- **قلت حافظه و قلت ملازمت.** یعنی حافظه آنها ضعیف و صحبتشان با استاد و شیخ خود نیز کوتاه مدت باشد.

۵- **ضعفاء و مجاهیل.** یعنی آنهایی که ضعیف و مجهول اند.

۱- شروط الائمة الخمسة. ص۴۳.

بر اساس همین طبقات پنجگانهٔ فوق، درجهٔ استناد «صحاح سته» معین شده است. رویّهٔ امام بخاری اینستکه [از میان امامان حدیث] به تنهایی او است که فقط از احادیث طبقه اول روایت می کند. البته گاهگاهی بطور استشهاد از احادیث طبقهٔ دوم نیز نقل می کند. به همین دلیل جامع ایشان بر همهٔ کتب حدیث مقدم است. امام مسلم بدون تکلف از دو طبقهٔ اول احادیث نقل می کند. البته در بعضی جاها بطور شاذ و نادر استشهاداً از طبقهٔ سوم نیز روایت می‌نماید. به همین علت کتاب او باعتبار صحت در درجهٔ دوم جای می گیرد. امام نسائی تنها امامی است که از هر سه طبقهٔ اول حدیث روایت می‌کند. بنابر این کتاب ایشان در درجهٔ سوم قرار می گیرد. امام ابوداود چون به همراه سه طبقه از طبقهٔ چهارم نیز استشهاد نموده «سنن» او در درجه چهارم نهاده شده است. و امام ترمذی تنها امامی است که از چهار طبقهٔ اول روایت و از طبقهٔ پنجم استشهاد می‌کند. بنابر این کتاب او در درجهٔ پنجم قرار دارد. امام ابن ماجه چونکه روایات پنجگانه را بدون تکلف و استقلالاً روایت می‌کند بر همین اساس کتاب او در درجهٔ ششم قرار گرفته است. پس، از حیث قوت سند، ترتیب «صحاح سته» بشرح زیر است:

۱. صحیح بخاری.
۲. صحیح مسلم.
۳. نسائی.
۴. أبوداود.
۵. ترمذی.
۶. إبن ماجه.

در «ابن ماجه» تعداد بیشماری از احادیث ضعیف و منکر در آورده شده است. و حتی در آن بعضی از روایات موضوع هم دیده می‌شود که تعداد آنها بین هفده تا بیست و پنج حدیث تخمین زده شده است. یعنی: ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۵. به همین دلیل جماعتی از محدثان آن را در «صحاح سته» جای نداده‌اند. بلکه بجای آن بعضی «مؤطا مالک» و بعضی دیگر «مسند دارمی» را گذاشته اند. لیکن بخاطر حسن ترتیب، جمهور عالمان ترجیح داده‌اند آن را در ردیف «صحاح سته» بنهند.

طبقات پنجگانهٔ یاد شده، طبقات راویان از حیث معیار و ملاک استناد بود. اما از حیث تاریخی، راویان حدیث بر دوازده طبقه رده بندی شده‌اند. و هرگاه در کتب رجال طبقهٔ یک راوی بیان می‌شود مراد از آن همین طبقات تاریخی است. حافظ ابن حجر اولین کسی بود که

در کتاب «تقریب التهذیب» برای اولین بار طبقات راویان را از حیث تاریخ مورد توجه قرار داد. و عالمان دیگر بعدها از او پیروی کردند.

[طبقات دوازده گانه]

۱. **طبقهٔ صحابه.** در این طبقه همهٔ صحابه بدون هیچ فرق مراتبی داخل اند.

۲. **طبقهٔ کبار تابعان.** مانند سعید بن مسیب.

۳. **طبقهٔ وسطی از تابعان.** مثل حسن بصری و محمد بن سیرین.

۴. **طبقهٔ مابعد وسطی که روایات آنها از صحابه اندک و از تابعان بیشتر است.** مانند امام زهری، قتاده و غیره.

۵. **طبقهٔ صغری از تابعان.** اینها ان بزرگوارانی هستند که یک یا دو صحابی را زیارت کرده‌اند. لیکن از آنها روایت اخذ نکرده‌اند. مثل سلیمان الأعمش.

۶. **طبقهٔ آخر از تابعان.** ایشان آن بزرگوارانی هستند که معاصر طبقهٔ پنجم‌اند ولی هیچ صحابی را زیارت نکرده‌اند. مانند جریج. در حقیقت اینها تابعی نیستند اما بعلت معاصرت با تابعان در طبقات تابعان قرار داده شده‌اند.

۷. **کبار اتباع تابعان.** مانند امام مالک و سفیان ثوری.

۸. **طبقهٔ میانی از اتباع تابعان.** مانند سفیان بن‌علیه و سفیان بن عیینه.

۹. **طبقهٔ صغری از اتباع تابعان.** مثل امام شافعی، امام عبدالرزاق و غیره.

۱۰. **کبارالإخذین عن تبع الاتباع (بزرگانی که از تبع اتباع روایت می‌کنند).** مانند امام احمد بن حنبل و غیره.

۱۱. **طبقهٔ میانی از تبع اتباع.** مانند امام بخاری، امام ذهلی و علی بن مدینی و دیگران.

۱۲. **طبقهٔ صغری از تبع اتباع.** مانند ترمذی و معاصران وی.

از میان طبقات دوازده گانه، بیشتر راویان دو طبقه اول، مربوط به قرن اول هجری است. و از طبقه سوم تا هشتم بیشتر روایان از قرن دوم هجری و از طبقه نهم تا دوازدهم راویان متعلق به قرن سوم هجری می‌باشند.

با دسته بندی کردن راویان در طبقات یاد شده برای مصنِّفان اسماء الرجال سهولت فراوانی جهت تحقیق پیرامون راویان حاصل گردید. به همین دلیل، ضابطهٔ کلی مصنِّفان کتب رجال

اینستکه به همراه هر راوی فهرست طویلی از اساتذه و شاگردان او را نیز نقل می کنند. در صورت ذکر فهرست اساتذه عبارت آنها اینگونه می‌شود:«روی عن فلان عن فلان». و در صورت ذکر فهرست شاگردان عبارت آنها اینگونه می آید:«روی عنه فلان و فلان».

ولی هنگامیکه کتب مختصر رجال نگاشته شد در آنها بجای نوشتن فهرست طولانی اساتید و شاگردان فقط به بیان طبقهٔ تاریخی آنها اکتفا گردید. این شیوه را پیش از همه حافظ ابن حجر در «تقریب التهذیب» آغاز کرد و بعدها بزرگان دیگر از وی پیروی کردند.

بنابر این اکنون به همراه ذکر راوی این مقدار نوشتن کافی است که:««ثقه من الثالثة و غیره»». یعنی او از تابعان متوسط می‌باشد. بدین ترتیب، دیگر نیازی به نوشتن فهرست طولانی اساتذه و شاگردان احساس نمی‌شود.

اقسام تحمّل حدیث

حاصل کردن حدیث از محضر شیخ را در اصطلاح «تحمّل» می گویند. و آن بر پنج نوع است:

۱- سماع شاگرد از استاد: مقصود از سماع اینست که استاد حدیث را بخواند و شاگرد گوش فرا دهد. در اینصورت شاگرد می‌تواند صیغه های «أخبرني»، «حدثني» و «سمعت فلاناً يقول» را مورد استفاده قرار دهد. البته در مورد همین صیغه‌ها هم این اختلاف نظر وجود دارد که از میان صیغه های یاد شده، استفاده کردن کدامیک برای شاگرد افضل است؟ بعضی صیغهٔ «سمعت» را افضل می‌دانند و بعضی صیغهٔ «حدّثني» را.

۲- خواندن شاگرد برای استاد: یعنی شاگرد حدیث را بخواند و استاد گوش فرا دهد. در اینصورت هم برای شاگرد از استاد روایت حدیث جایز قرار می گیرد و استفاده از صیغه های «أخبرني»، «أنبأني» و «قرئت عليه» برای شاگرد تجویز می شود. حال اگر شاگردان متعددی موجود باشند [به صیغهٔ جمع مع الغير يعني:] «أخبرنا» و «أنبأنا» بگویند. بعضی گفته‌اند از جمع شاگردان کسی که حدیث می‌خواند او «أخبرنا» میگوید و آنانی که می‌شنوند «أنبأنا» می گویند. در صورت «أنبأنا» افزودن الفاظ «قراءةً عليه و أنا أسمع» مستحسن است. در اینهم اختلاف است که از میان کلمات «سماع» و «قراءة على الشيخ» کدامیک افضل است؟ امام مالک و امام شافعی می‌فرمایند «سماع» افضل است. امام ابوحنیفه می‌فرماید «قراءة على الشيخ». چرا که در

این کلمات أخیر، احتیاط و خطاناپذیری در حاصل کردن حدیث بیشتر است. زیرا اگر شاگرد اشتباهی مرتکب شود استاد براحتی می‌تواند آنرا اصلاح نماید.

حافظ شمس الدین سخاوی در این زمینه اینطور داوری نموده است که چون هدف اصلی، اجتناب از خطاست لذا این هدف و مقصود از هر طریقی از طریق های دوگانهٔ فوق، بدست بیاید افضل است و این بستگی به موضع و یا حالتی دارد که شاگرد در آن قرار گرفته است. در بعضی مواقع و یا مواضع اجتناب از خطا از راه «سماع» حاصل می گردد و در بعضی مواقع و یا مواضع از راه «قراءة علی الشیخ».

۳- مکاتبه و نامه نگاری: یعنی بعضی روایات از راه مکاتبه و نامه نگاری برای کسی [و یا کسانی] ارسال می‌شود. حال سئوال اساسی اینست که در چنین صورتی برای شاگرد چه زمانی روایت حدیث جائز است؟

بعضی گفته‌اند که تا زمانیکه از طرف شیخ در روایت حدیث اجازه صریح داده نشود شاگرد نمی‌تواند از وی حدیث روایت نماید. ولی سخن راجح تر و صحیح‌تر اینست که اگر شاگرد دستخط شیخ را کاملاً می‌شناسد در این حالت وی می‌تواند بدون در نظر گرفتن شرایط فوق از شیخ حدیث روایت کند. و چیزی که هست اینکه در نقل این نوع روایات نمی‌تواند صیغه های «حدثّنی» یا «أخبرنی» را بکار ببرد بلکه باید از کلماتی چون «کاتبنی»، «کتب إلیّ» و یا «أرسل إلیّ» بهره بگیرد.

٤- مناولت: یعنی شیخ مجموعه ای از مرویات خویش را تحویل شاگرد بدهد. [در این قسم از روش تحصیل و تحمل حدیث نیز] بعضی روایت کردن حدیث را منوط به اجازهٔ صریح شیخ دانسته اند. لیکن در اینجا نیز رأی صحیح اینست که اجازهٔ صریح شیخ ضروری نیست. البته بشرطی که شاگرد کاملاً شرح صدر پیدا کند که این مجموعه ای که در اختیار او قرار دارد برای روایت کردن فرستاده شده است. طبیعی است که در اینجا نیز بکار گرفتن کلمات «حدثّنی» یا «أخبرنی» جائز نیست و می‌بایست از کلمهٔ «ناولنی» استفاده کند.

۵- وجادت: «وجاده» یعنی مجموعهٔ شیخ را علاوه از وی از طریق دیگری حاصل کردن. دربارهٔ این روش، نظریهٔ غالب محدثان این است که از این مجموعه برای شاگرد روایت حدیث جائز نیست. چرا که در این صورت، این امکان وجود دارد که شیخ این مجموعه را

صرفاً برای حفظ موضوعات و یا معلومات ترتیب داده باشد. و برخی محدثان از این مجموعه هم روایت کردن حدیث را جائز قرار داده و گفته‌اند که اگر دستخط شیخ را می شناسد در اینصورت اگر با الفاظ «وجدت بخطِ فلانٍ» روایت کند اشکالی ندارد.

اصول و قواعد تصحیح و تضعیف احادیث

اگر چه امر تصحیح و تضعیف احادیث، فنّی مستقل است که جای آن در علم «اصول حدیث» و علم «جرح و تعدیل» می‌باشد و تشریح آن با تمام تفصیلات در اینجا امری ناممکن است، ولی می کوشیم در این کتاب فقط بخشی از قواعد آن را که عموماً از نگاه انسان پنهان می‌ماند بیاوریم. قواعدی که در مباحث حدیث، گاه گاهی ناگزیر از آنها باید سخن گفت و این چیزی است که بنا به طبیعت بحث بدان نیاز پیدا می‌شود. [بخصوص که بعلت سهل انگاری در این زمینه و معمولی پنداشتن] صرف نظر کردن از بیان اینگونه قواعد و اصول مهم [از سوی عالمان حنفی مسلک] بر حنفیان ایراد می گیرند که اکثر مستدلاّتشان ضعیف است.

قاعدهٔ اول:

بعضی از مردم دچار این فکر [فاحش] شده‌اند که احادیث صحیح فقط منحصر در احادیث «صحیح بخاری» یا «صحیح مسلم» است. و در بعضی اذهان این طرز فکر نیز وجود دارد که هر حدیثی که در «صحیحین» وجود نداشته باشد حتماً ضعیف است و آن حدیث به هیچ وجهی من الوجوه [از حیث صحت و قوت] نمی‌تواند با حدیث «صحیحین» همسنگ قرار گیرد. در حالیکه این طرز نگرشها غلط [و کاملاً فاحش] است. چرا که [نزد همهٔ عالمان حدیث] اعتبار و معیار صحّت یک حدیث [و میزان سنجش آن] این نیست [که نگاه کنیم آیا آن حدیث] در «صحیح بخاری» و «مسلم» موجود است یا خیر؟ بلکه [معیار اصلی که مورد قبول عام جمهور امت می‌باشد] سند خود آن حدیث است! خود امام بخاری می‌فرماید که من در کتاب خویش احادیث صحیح را استیعاب نکرده ام. لذا ممکن است که یک حدیث در بخاری نباشد و با این وجود، مرتبه و درجهٔ آن از نظر سند [حتی] از برخی احادیث «صحیحین» نیز برتر و بالاتر باشد.

از باب نمونه، مولانا عبدالرشید نعمانی در «ما تمسّ إلیه الحاجة» روایاتی از «ابن ماجه» را نقل کرده که محدّثان سند آنها را از سند بخاری هم افضل می‌دانند. بنابر این «صحیحین» که بعنوان صحیح‌ترین کتب بعد از کتاب خدا پذیرفته شده‌اند، شکی نیست که این درجهٔ صحّت، کلّی است و بدین معنا نیست که یکایک احادیث «صحیحین» از چنین مقامی از صحّت برخوردار است. برای تفصیل این مسأله، کتاب نفیس «إنهاء السکن إلی من یطالع إعلاء السنن» تألیف حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی (ره) قابل ملاحظه است.

قاعدهٔ دوم:

تصحیح و تضعیف احادیث کار بسیار دقیق و حسّاسی است و برای توفیق در انجام چنین کار بسیار مهم و با مسئولیتی، نیاز به علم و تبحّری وسیع و عمیق می‌باشد. لهذا اهل آن، کسانی می‌باشند که در این علم بدرجهٔ اجتهاد نائل شده باشند. بنابر این حافظ ابن صلاح در «مقدمه» [کتاب مقدمهٔ ابن صلاح] می‌گوید بعد از قرن پنجم هـ‌ق هیچ شخصی این حق را ندارد او یک حدیث را از سر نو صحیح یا ضعیف قرار دهد. اما جمهور عالمان با این نظریهٔ ابن صلاح مخالف بو ده اند.

سخن محقَّق اینستکه منصب و مسند تصحیح و تضعیف محدود و مخصوص به هیچ عصر و دوره ای نیست و هر کسی که در او شرایط مطلوب علم و فهم دیده شود می‌تواند در تصحیح و تضعیف احادیث داوری نماید. چنانچه بعد از قرن پنجم هـ‌ق بسیاری از عالمان بدین مهم پرداخته و به کار داوری در تصحیح و تضعیف احادیث عنایت جدی ورزیده‌اند. و امت نیز این رویکرد آنان را معتبر قرار داده است. مثلاً محدّثانی مانند حافظ ذهبی، حافظ ابن حجر، علامه عینی، حافظ سخاوی، حافظ زیلعی، حافظ عراقی (ره) از زمرهٔ محدّثانی هستند که پس از قرن پنجم هـ‌ق می‌زیسته‌اند. لیکن تصحیح و تضعیف اینان قبول عام یافته است. در عصر اخیر علامه انورشاه کشمیری نیز دارای این منصب بو ده است.

قاعدهٔ سوم:

بسا اوقات چنین اتفاق می‌افتد که دربارهٔ یک حدیث یا یک راوی سخنان و نظریّات مختلف و متعددی طرح و عرضه می‌شود. بعضی از عالمان آن را تضعیف و برخی دیگر توثیق می‌نمایند.

حال سئوال اینست که در چنین اوضاعی سخن کدامیک را باید انتخاب کرد؟ در جواب این سئوال مولانا عبدالحی لکهنوی در «الأجوبة الفاضلة»[1] مفصلاً بحث نموده است.

خلاصه آن اینکه، در ترجیح یک قول از اقوال متعدد و مختلف عالمان سه راه و روش وجود دارد:

۱-روش نخست اینستکه اگر از میان دو عالم حدیث یکی در زمینهٔ تصحیح و تضعیف متساهل و دیگری محتاط باشد به رأی و نظر دوّمی باید عمل کرد. بطور نمونه، حاکم حدیثی را تصحیح می کند و حافظ ذهبی تضعیف، در اینصورت نظر حافظ ذهبی معتبر است. چرا که امام حاکم متساهل است.

همچنین اگر یک راوی را ابن حبان ثقه قرار دهد و محدثان دیگر غیرثقه، قول و نظر ابن حبان فاقد ارزش است. برای اینکه قبلاً گفتیم که ایشان مجاهیل [راویان مجهول] را نیز از ثقات بر شمرده است.

۲-روش دیگر اینستکه اگر از میان دو محدِّث یکی متشدّد باشد و دیگری معتدل، قول و نظر دوّمی [= محدث معتدل] قابل قبول است. مثلاً ابن جوزی خیلی متشدّد است و حافظ ابن حجر و یا حافظ ذهبی معتدل، در مقابل ابن جوزی، رأی و نظر این دو بزرگوار ارجحیّت دارد.

[طبقات چهارگانه امامان جرح و تعدیل]

مولانا عبدالحی از حافظ ابن حجر نقل می کند که در میان امامان جرح و تعدیل از لحاظ زمان و دوره، چهار طبقه وجود دارد. وی در توضیح طبقات چهارگانه این گونه می‌نویسد:

۱- **طبقه اول:** شعبه و سفیان ثوری از این طبقه اند. از میان آن دو، شعبه [در تصحیح و تضعیف] شدیدتر است.

۲-**طبقه دوم:** یحیی بن سعید قطان و عبدالرحمن بن مهدی از این طبقه اند. از آنها یحیی بن سعید متشدّدتر است.

۱-الاجوبة الفاضلة ص۱۶۱ تا ۱۸۰.

۳-طبقه سوم: یحیی بن معین و علی بن مدینی از طبقه سوم اند. از آن دو، یحیی بن معین متشدّدتر است.

٤-طبقه چهارم: در این طبقه ابن ابی حاتم و امام بخاری است. از آن دو محدث ابن ابی حاتم شدیدتر است.

[با توجه به طبقات یاد شده] هر جا [و در هر حدیثی] که در میان این محدّثان اختلاف نظری بروز نماید در آنجا قول محدّث متشدّد ترک و قول محدّث معتدل و متوسّط اخذ می‌شود.

مولانا عبدالحی لکهنوی (ره) در ادامه می‌فرماید بعد از محدّثان یاد شده، محدّثانی چون علامه ابن جوزی، عمر بن بدر موصلی، علامه جوزقانی، حافظ صنعانی و صاحب «السفر السعادة»، ابوالفتح ازدی و علامه ابن تیمیه نیز از متشدّدان هستند که رأی و نظر اینان در مقابل رأی و نظر عالمانی مانند حافظ ابن حجر، حافظ ذهبی، حافظ عراقی، حافظ زیلعی و دیگران ترک میشود.

۳- روش سوم اینستکه مستقلاً روی دلایل و استدلالات فریقین بررسی و تحقیق بعمل آید. ادله هر یک از فریقین قوی تر و مضبوط تر باشد، همان نظر و رأی برگزیده شود. لیکن این کار از عهدهٔ کسی ساخته است که وی روی متعلّقات «علم حدیث» آگاهی و اطّلاع دقیق، جامع و همه سویه داشته باشد.

در صورت بروز اختلاف در میان عالمان معتدل [و نه در میان متشدّدان و معتدلان] همین روش سوم انتخاب می گردد. یعنی اگر در شخصی صلاحیّت بررسی و تجزیه و تحلیل ادلّه فریقین باشد، او می‌تواند بعد از بررسی و تحقیق قولی را ترجیح دهد. در غیر اینصورت به هر قولی که تشفّی خاطر بیشتری پیدا می کند همان رأی و نظر را انتخاب نموده و بر همان عمل کند.

قاعدهٔ چهارم:

تصحیح و تضعیف احادیث یک امر اجتهادی است. ابن همام در این باره می گوید، در تصحیح و تضعیف احادیث اختلاف رأی و نظر در میان عالمان امری غیرقابل تردید است و در این خصوص هیچ مجتهدی قابل نکوهش نیست و استدلال کردن یک مجتهد از یک حدیث بدین معنی است که آن حدیث [بر اساس اصول و قواعد تصحیح و تضعیفی که وی برای خویش دارد] قابل استدلال است. بنابر این با مستمسک قرار دادن قول و نظر یک مجتهد،

آن حدیث را غیر قابل استدلال دانستن، امر مطلوبی نیست. چرا که قول و نظر یک مجتهد در ردّ قول و نظر مجتهدی دیگر حجّت محسوب نمی‌شود.

قاعدهٔ پنجم:

بعضی مواقع، اتفاقاتی از این قبیل نیز رخ می‌دهد که مثلاً به شخصی از متقدمان مانند امام ابوحنیفه حدیثی با سند کاملاً صحیح می‌رسد، لیکن بعد از ایشان در سند همین حدیث یک راوی ضعیف افزوده می‌شود. و عالمان بعدی هم آن را ضعیف قرار می‌دهند. طبیعی است که تضعیف آن حدیث توسط عالمان بعدی نمی‌تواند در برابر رأی و نظر امام ابوحنیفه حجّت باشد. و این قاعده ای است که علاوه از امام ابوحنیفه عالمان دیگری نیز بدین قاعده تصریح نموده‌اند. به همین دلیل، هیچ مناسبتی در این مسئله نیست که اگر حدیثی در زمان امام بخاری ضعیف قرار داده شده است آن حدیث در زمان گذشته [قبل از زمان امام بخاری] نیز حتماً ضعیف بوده باشد.

قاعدهٔ ششم:

حافظ ابن صلاح در «مقدمه» نوشته است که هرگاه ما یک حدیث را صحیح قرار دادیم، مقصود از آن، این نیست که حدیث یاد شده در نفس الأمر نیز حتماً صحیح باشد. بلکه مطلوب اینستکه در آن حدیث، مجموعهٔ آن شرایط فنّی و صحیحی که محدثان [در تصحیح و تضعیف] وضع نموده‌اند موجود است. لذا ظنّ غالب آن است که این حدیث در نفس الأمر نیز صحیح می‌باشد. زیرا فقط در احادیث متواتر است که می‌توان صحّت آنها را در نفس الأمر نیز به یقین حکم کرد.

بدینسان در صحیح نیز می‌توان احتمال داد که در نفس الأمر حدیثی غیر صحیح باشد. چرا که در فرد ثقه نیز بروز خطا و نسیان امری کاملاً ممکن و محتمل است و امکان آن می‌باشد که از یک راوی [ثقه هم] وهمی رخ نموده باشد. البته تا وقتی صحّت بروز آن احتمال از ادلّه و قرائن قوی به اثبات نرسیده بر آن احتمال صرف، ترتیب اثر بخشیدن روا نیست.

لذاستکه اگر دلایل قوی دیگری نشان دهد که در این حدیث صحیح یکی از راویان دچار وهم شده می‌توان آن را ترک نمود. و یا مثلاً اگر احادیث صحیح‌تری در برابر آن قرار گیرد و یا آن حدیث خلاف نصّی از نصوص صریح قرآن باشد! [می‌توان به ترک آن مبادرت ورزید.] و یا اگر ما می گوییم فلان حدیث ضعیف است هدف از آن لزوماً این نیست که در

نفس الأمر هم ضعیف و کذب است. بلکه هدف از آن اینست که در این حدیث شرایط فنّی «صحیح» و «حسن» دیده نمی‌شود. و بدین خاطر نمی‌توان بر آن اعتماد کرده و مسئله ای شرعی را بر آن بنا نهیم. در حالیکه در حدیث یاد شده این احتمال نیز موجود است که راوی، یک حدیث کاملاً صحیحی روایت کرده باشد. زیرا راوی ضعیف همیشه مرتکب خطا و نسیان نمی‌شود. لیکن تا زمانیکه این احتمال با ادلّه قوی دیگری به اثبات نرسد عمل کردن بر آن روا نیست.

بدینسان بعضی مواقع ممکن است که یک مجتهد، ادلّه قوی و مستندی در اختیار داشته باشد که بر اساس آنها، این احتمال ضعیف را راجح قرار داده و حدیثی را رها کند و یا حدیث ضعیفی را برگزیند. در اینگونه مواقع، نمی‌توان مجتهد یاد شده را تارک حدیث صحیح و یا عامل بر حدیث ضعیف دانست. این سخن را با یک مثال می‌توان توضیح داد.

جامع ترمذی و دو حدیث غیر معمول به

امام ترمذی در «کتاب العلل» نوشته است که در کتاب من دو حدیث این‌چنین‌اند که هیچ فقیهی بر آن عمل نمی‌کند:

۱- روایت حضرت ابن عباس ﷺ است که: «قال جمع رسول الله ﷺ بین الظهر و العصر و بین المغرب و العشاء بالمدینة من غیر خوف و لامطر».[1] حال آنکه این حدیث از حیث سند قابل استدلال است.

۲- روایت حضرت امیر معاویه ﷺ است: «قال قال رسول الله ﷺ من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد فی الرابعة فاقتلوه».[2] حال آنکه این حدیث نیز قابل استدلال است.

ظاهر این دو حدیث بدلیل موجود بودن دلایل قوی دیگری، به اجماع امت متروک شد. اما هیچ کس بدلیل اینکه بر ظاهر این احادیث عمل ننموده تارک سنت گفته نشده است.

امام ترمذی در «أبواب النکاح»[3] نیز روایت ابن عباس را نقل کرده که: «ردّ النّبی ﷺ إبنته زینب علی أبی العاص بن الربیع بعد ستّ سنین بالنّکاح الأول و لم یحدث نکاحاً». مقتضای صریح این حدیث اینست که اگر شوهری شش سال بعد از اسلام آوردن همسر خود، مسلمان

۱- ترمذی ج ۱ باب ماجآء فی الجمع بین الصلاتین.

۲- ترمذی ج ۱. ابواب الحدود. باب ماجآء من شرب الخمر الخ.

۳- باب ماجآء فی الزوجین المشرکین یسلم احدهما.

بشود برای آغاز مجدّد زندگی زناشویی هیچ نیازی به نکاح جدید نیست. در صورتیکه هیچ فقیهی بدان عمل نکرده است. امام ترمذی بعد از نقل کردن حدیث مزبور، می‌فرماید: «هذا حدیث لیس بإسناده بأس ولکن لانعرف وجه الحدیث و لعله قد جآء هذا من قبل داود بن الحصین من قبل حفظه». در اینجا امام ترمذی در یک حدیث صحیح با عنایت به یک سلسله دلایل قوی دیگر، احتمال وهم راوی را راجح قرار داده است.

عکس آن نیز اتفاق می‌افتد که مثلاً بعضی اوقات به خاطر دلایل قوی و مستندی که در دسترس قرار می‌گیرد بر یک حدیث ضعیف، عمل می‌شود. چنانچه در همین زمینه امام ترمذی روایت عمرو بن شعیب را نقل کرده که: «عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده أن رسول الله ﷺ رد إبنته زینب علی أبی العاص بن الربیع بمهر جدید و نکاح جدید». دربارهٔ این حدیث امام ترمذی این گونه می‌نویسد: «هذا حدیث فی إسناده مقال و العمل علی هذا الحدیث عند أهل العلم الخ ثم قال و هو قول مالک بن أنس و الأوزاعی و الشافعی و أحمد و إسحاق». آیا [بر اساس این قول امام ترمذی] می‌توان چنین حکمی صادر کرد که همهٔ این امامان بر حدیث ضعیف عمل نکرده‌اند؟

کاملاً آشکار است که این امامان، حدیث فوق را بدین خاطر پذیرفته اند که صحّت آن، از ادلّه دیگری تأیید شده بود. به همین ترتیب اگر امام ابوحنیفه در یک جا حدیث ضعیف را بخاطروجود ادله دیگر می‌پذیرد نباید وی را نشانه و آماج ملامت و نکوهش قرار داد. بحث تفصیلی این موضوع را می‌توانید در «إنهاء السکن» تألیف علامه ظفر احمد عثمانی (ره) مطالعه نمایید.

قاعدهٔ هفتم:

اگر یک حدیث ضعیف مؤیَّد به «تعامل» باشد. یعنی عمل صحابه و تابعان با آن تطابق پیدا کند، آن حدیث با وجود ضعف قابل استدلال است. -کما صرح به الجصاص فی أحکام القرآن و غیر واحد من المحدثین و الأصولیین. مثلاً حدیث: «طلاق الأمة تطلیقتان و عدتها حیضتان» ضعیف است. اما بدلیل «تعامل» قابل استدلال بوده است.

چنانچه امام ترمذی تحت آن حدیث می‌نویسد: «حدیث عائشة حدیث غریب لانعرفه مرفوعاً إلا من حدیث مظاهر بن أسلم و مظاهر لایعرف له فی العلم غیر هذا الحدیث و العمل علی هذا عند أهل العلم من أصحاب النبی ﷺ و غیرهم».[1]

۱- ترمذی ج۱. ابواب الطلاق. باب ماجآء ان طلاق الأمة تطلیقتان.

همچنین سند احادیث: «لاوصیة لوارث» و «القاتل لایرث» نیز ضعیف است. ولی بعلت اینکه آنها عموماً پذیرفته شده است به همین دلیل نیز قابل استدلال است و همینطور حدیث: «هو الطهور ماءه و الحل میته» را بسیاری از محدثان ضعیف قرار داده‌اند. اما باز هم بدلیل اینکه در کل پذیرفته شده قابل استدلال است.

طبیعی است که امام ابوحنیفه و سایر حنفیان مطابق همین اصل، آندسته از احادیث ضعیف را که مؤیَّد به «تعامل» باشد می‌پذیرند و حدیث ضعیف اگر از طرق متعدّد مروی باشد در اینصورت آن را «حسن لغیره» دانسته و استدلال از آن را خالی از اشکال می‌دانند.

قاعدهٔ هشتم:

اگر در میان دو حدیث که هر دو آنها قابل استدلال باشد تعارضی دیده شود، گروهی از فقیهان و محدثان فقط قوّت سند را وجه ترجیح قرار می‌دهند. وآنچه را که در باب صحیح‌تر باشد همان را بر می گزینند. ولی مسلک امام ابوحنیفه در اینگونه مواقع اینستکه ایشان حدیثی را راجح قرار می‌دهند که با قرآن و یا اصول کلّیهٔ شریعت موافقت داشته باشد و لو اینکه این ارجحیّت از حیث سند نباشد –و الله سبحانه اعلم.

اگر این اصول و قواعد در ذهن باقی مانده و یا به حافظه سپرده شود بدون شک بسیاری از ایرادات و اشکالاتی که عموماً بر حنفیان وارد می‌شود ریشه‌یابی می‌شود ـ والله سبحانه و تعالی اعلم.

اصحاب حدیث و اصحاب رأی

در عصر متقدّمان، اصطلاحات فوق، برای دو طبقه [بزرگ] از عالمان بکار می‌رفت. یک طبقه را «اصحاب حدیث» و طبقه دیگر را «اصحاب رأی» می گفتند.

عده‌ای از معاندان اختلاف یاد شده را دستاویز قرار داده و به این شایعه دامن زدند که اصحاب حدیث، فقط از حدیث پیروی می‌نمایند و قیاس و رأی را حجّت نمی‌دانند. و اصحاب رأی، فقط از قیاس و رأی متابعت نموده و حدیث را ترک می کنند. برخی از مستشرقان معاصر نیز، این اندیشه واهی را مشهور ساخته‌اند. در حالی که این سخن کاملاً خلاف واقع است و طبقات یاد شده در اصول و مبانی هیچ اختلاف بنیادی و معتنابه‌یی ندارند. نه اصحاب حدیث منکر قیاس و رأی اند و نه اصحاب رأی منکر اهمیّت حدیث، بلکه طبقات یاد شده بر این امر اتفاق نظر دارند که نصوص بر قیاس و رأی مقدّم است و فقط در موضع [و یا مواضعی] که نصوص نباشد از قیاس و رأی سخن می‌رود.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگرطبقات فوق هیچ تفاوت اصولی ندارند پس به چه علت بدو اصطلاح مجزاً از هم یاد می‌شوند؟ جواب سوال فوق اینستکه در زمان ابتدایی، کاربرد اصطلاحات یاد شده فقط تا این حدود بود که عالمانی را که با حدیث سروکار داشتند «اصحاب حدیث» می گفتند و عالمانی را که فقه [و استنباط احکام و تدوین مسائل فقهی] سروکار داشتند «اصحاب رأی». گویا تا آن موقع طبقات فوق، دو فرقه و یا دو مکتب فکری نبودند بلکه دو گروه بودند که در دو شعبهٔ جداگانه از شعبه های علوم دینی اشتغال داشتند-[محدثان و فقیهان]

محدثان را بدین جهت «اصحاب حدیث» می‌خواندند که آنان مشغلهٔ اصلی خویش را حفظ حدیث و روایت آن قرار داده بودند. اینان تمام انرژی و نیروی فکری و فیزیکی خود را در این راه صرف می کردند. و توجه شان به طرف استنباط احکام بسیار اندک و ناچیز بود.

فقیهان را نیز بدین سبب «اصحاب رأی» می‌نامیدند که آنان وجهۀ اصلی همّت و تلاش خویش را متوجّه استنباط احکام [و استخراج معانی و مفاهیم حدیث] ساخته بودند. و بجای تألیف کتابهای حدیث و نشر و اشاعه احادیث، به استنباط احکام از احادیث و نشر و اشاعهٔ آنها همّت می گماشتند. و چون این طبقه از عالمان بنابر طبیعت و نوع کارشان [که استنباط و استخراج احکام و معانی از احادیث بود] به قیاس و رأی [در صورت فقدان نصّ] روی می‌آوردند، آنان را «اصحاب رأی» می گفتند.

بنابر این، اینان گروهی عظیم بودند که در دو شعبهٔ جداگانهٔ علم، کار می‌کردند و در واقعیّت امر، در رویکرد علمی‌خود هیچ تضادّ و تباینی با همدیگر نداشتند.

غالباً معاندان این سخن را بر سر زبان ها می‌اندازند که اصطلاح «اصحاب رأی» لقب حنفیان و کوفیان بود در حالی که این اصطلاح لقبی بود که برای تمامی فقیهان بکار می‌رفت. چنانچه ابن قتیبه در کتاب خود «المعارف» تمام فقیهان را با عنوان «اصحاب رأی» ذکر کرده است که در میان آنها اسامی‌محدثانی چون امام مالک، امام شافعی، امام اوزاعی و سفیان ثوری نیز دیده می‌شود.

علامه محمد بن حارث خشنی در کتاب خود «قضاة القرطبة» عالمان مالکی را با نام «اصحاب رأی» آورده است. حافظ ابوالولید فرضی مالکی هم در کتاب خود «تاریخ علماء الأندلس» از فقیهان مالکی با نام «اصحاب رأی» یاد کرده است. علامه ابوالولید باجی مالکی در «المنتقی شرح المؤطا» برای تمامی فقیهان اصطلاح «اصحاب رأی» را بکار می‌برد.

حافظ ابن عبدالبر نیز برای عالمان مالکی این اصطلاح را به کثرت استفاده می کند. حتی وی شرحی را که بر «مؤطا» نگاشت نام آن را «الإستذکار لمذاهب الأمصار فیما تضمنه المؤطا من معانی الرأی و الآثار» گذاشت. از مطالب فوق، کاملاً واضح می گردد که اصطلاح «اصحاب رأی» که لقبی بود که برای همهٔ فقیهان بکار می‌رفت و به طبقهٔ خاصی منحصر نبود نامی برای عراقیان و کوفیان شد. و سپس برای امام ابوحنیفه و متابعان وی اختصاص یافت. ولی هیچ وقت نمی‌توان آن را بدین علت نسبت داد که ایشان قیاس و رأی را بر نصوص مقدّم می‌دانستند بلکه علت اصلی آن، این بود که کوفیان، بالأخص امام ابوحنیفه و پیروان وی بیش از عالمان نقاط دیگر، استنباط احکام [و فقه حدیث] را بطور جدّی‌تر و بنیادی‌تر مورد توجه خویش قرار داده بودند. در حالی که عالمان دیگر روش و شیوه شان این بود که خود را فقط به مسائلی محدود ساخته بودند که عموماً بطور روزمره پیش می‌آمد [و حوادث و مسائلی که اتفاق می‌افتاد احکام آن] مسائل را از قرآن و حدیث استنباط می کردند. بر خلاف این عالمان، امام ابوحنیفه و متابعان وی دچار روزمرگی نشدند و کوشیدند تا تمام وجوه یک مسئله و قضیه را که می‌شد احکام متعدّدی را بر آنها مترتب ساخت پیش روی خویش قرار داده به استنباط احکام بپردازند. تردیدی نیست که چنین رویکردی در استنباط احکام استفاده از قیاس و رأی را تا حدّ وسیعی اجتناب ناپذیر می‌نمود. این بود که اصطلاح «اصحاب رأی» را از ویژگیهای ایشان برشمردند. و بنا به دلایلی که بدان اشاره کردیم این ویژگی نه فقط برای حنفیان از نقاط ضعف محسوب نمی‌شد بلکه از افتخاراتی بود که توانسته بودند برای نخستین بار «فقه» را تدوین کنند.

چون این اصطلاح، بعدها برای حنفیان بیشتر بکار رفت. معاندان حنفیان، با مغتنم شمردن فرصت، تبلیغات زهرآگین خویش را علیه آنان شروع کردند و بشدّت این ادّعای دروغین را در میان عموم مردم ترویج دادند که حنفیان «رأی» را بر «نصّ» ترجیح می‌دهند. و [متأسفانه] به علت گستردگی تبلیغات، تعدادی از عالمان ربّانی نیز متأثر شده و در ورطهٔ این سوء تفاهم فرو غلطیدند که حنفیان بدین خاطر «اصحاب رأی» لقب یافته اند که «رأی» را بر «نصّ» ترجیح می‌بخشند و از تعدادی از همین گروه بود که سخنان سختی علیه حنفیان نیز نقل شد.

[دربارهٔ اصطلاح «اصحاب رأی»] حقیقت امر همان بود که در بالا ذکر گردید و حنفیان [حتی] آثار صحابه و تابعان را نیز بر قیاس خود مقدّم می‌داشتند تا چه رسد به احادیث مرفوع. بحث تفصیلی این موضوع در آینده خواهد آمد—ان شاء الله.

البته از میان مخالفان، کسانی نیز یافت می‌شدند که اصطلاح «اصحاب رأی» را بمنظور عیبجویی و نکوهش به حنفیان منسوب نمی‌ساختند و با آگاهی و اطّلاعی که در این زمینه داشتند استفادهٔ ابزاری از این اصطلاح برای مخالفت با حنفیان را ردّ می کردند.

علامه ابن حجر مکی شافعی در کتاب خویش «الخیرات الحسان فی مناقب أبی حنیفة النعمان» با صراحت نوشته است که کسانی که حنفیان را «اصحاب رأی» خوانده‌اند هدفشان عیبجویی نبوده بلکه اشاره ای بدین واقعیت بوده که آنان در امر استباط احکام عنایت ویژه‌ای داشته‌اند.

بهر تقدیر از منسوب شدن حنفیان به «اصحاب رأی» اینگونه نتیجه گیری کردن که امام اعظم (ره) قیاس را بر نصّ برتری می‌داد و یا دامن زدن به این ادعای واهی که وی و یارانش در علم حدیث بی بهره بودند و یا نزد ایشان تعداد روایات حدیث ناچیز بوده است، همهٔ اینها ناشی از بیخردی است. برای اینکه امام ابوحنیفه [صرف نظر از فقاهت] از محدّثان بزرگ عصر خویش بود و در علم حدیث مقامی‌شامخ داشت. اما چون وی در زمرهٔ فقیهان درآمد از روایت حدیث که وجهه همّت محدّثان بود بازآمد و حدیث روایت نکرد. به همین علت مرویّات ایشان در کتب معروف، اندک است. و گرنه [بگواهی تاریخ] آنچه متعلّق به تخصّص و تبحّر ایشان در علم حدیث است امری مسلّم و انکارناپذیر می‌باشد.

برای اینکه مقام علمی ایشان در حدیث از هالهٔ ابهام بیرون آید بررسی اوضاع علمی شهر کوفه که امام ابوحنیفه در آن می‌زیسته است خالی از فایده نیست.

کوفه و علم حدیث

در عهد صحابه و تابعان، شهر کوفه بزرگترین مرکز علم حدیث و فقه بود. این شهر را حضرت عمر فاروق ﷺ پایه‌گذاری کرد و چون آن، اقامتگاه افراد تازه مسلمان بود از سوی خلیفه به امر تعلیم و تربیّت نیز توجه خاصی مبذول می‌شد. به امر خلیفه گروه قابل توجّهی از صحابه در این شهر اسکان گزیده بودند. علاوه بر آن خلیفه، حضرت عبدالله بن مسعود ﷺ را که از فقیهان بزرگ مدینه بود، بعنوان معلّم به کوفه گسیل داشت و به کوفیان پیام فرستاد که: «آثرتکم بعبد الله علی نفسی». دربارهٔ حضرت عبدالله بن مسعود (ره) این سخن حذیفه بن یمان مشهور است که: «ما کان رجل أشبه برسول الله ﷺ هدیاً و دلاً و سمتاً من عبدالله بن مسعود». حضرت عمر ﷺ نیز فرموده بودند: «کنیفٌ ملِئَ علماء».

حضرت عبدالله بن مسعود ﷺ تا پایان عمر در کوفه ماند و آن را از علم حدیث و فقه

سرشار ساخت و انوار نبوت را در تمام زوایا و تکایا بسط داد و شاگردانی را تربیّت کرد که شبانه روز در تحصیل و تدریس علم اشتغال داشتند. تعداد شاگردان وی تا هفتاد و چهار نفر تخمین زده شده است. البته علامه زاهد کوثری (ره) در مقدمهٔ «نصب الرایه» تعداد عالمانی را که از محضر حضرت عبدالله بن مسعود (ره) تعلیم و تربیّت یافتند در حدود ۴/۰۰۰ نفر نوشته است.

بعدها علاوه بر حضرت عبدالله بن مسعود (ره) بعضی دیگر از فقیهان صحابه نیز، در کوفه اقامت گزیدند که از آن جمله، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت ابوموسی اشعری، حضرت حذیفه بن یمان، حضرت سلمان فارسی، حضرت عمار بن یاسر، حضرت عبدالله بن ابی اوفی و حضرت عبدالله بن حارث بن جزء قابل ذکراند. بعلاوه، صدها صحابه دیگر در کوفه رحل اقامت افکندند که امام عجلی تعداد آنها را ۱/۵۰۰ نفر ثبت و ضبط کرده است. البته گفتنی است که آندسته از اصحابی که بطور موقّت در کوفه اسکان گزیده بودند و بعدها به جایی دیگر منتقل شدند در افراد یاد شدهٔ مذکور نیستند. [حال خواننده می‌تواند درک نماید] با توجه به حضور جمّ غفیری از صحابه در شهر کوفه، این شهر بلحاظ علم و فضل در چه سطحی بوده و آوازهٔ علم و فضل در آن تا چه میزانی طنین انداخته است.

[بگواهی تاریخ] وقتی حضرت علی ﷺ پس از اینکه به خلافت رسید و شهر کوفه را مرکز خلافت انتخاب کرده و در آنجا انتقال یافت از آوازهٔ بلند علم و فضل در کوفه بسیار اظهار شادمانی کرد و فرمود: «رحم الله إبن أم عبد قد ملا هذه القرية علماً». در جایی دیگر فرمود:«أصحاب إبن مسعود سرج هذه الأمّة».

بعد از اینکه حضرت علی ﷺ از مدینه به کوفه آمد و آنجا را دارالخلافت خویش برگزید، شهر کوفه از لحاظ پیشرفت علمی شتاب بیشتری گرفت چرا که خود خلیفه نیز از صحابهٔ عالیرتبه و از بزرگان آنان بود. و حضرت عبدالله بن مسعود ﷺ هم در میان صحابه رتبهٔ بس بلندی داشت و مقام ایشان را از اینجا می‌توان شناخت که صحابی فقیهی چون حضرت معاذ بن جبل، شاگرد خویش؛ حضرت عمرو بن میمون را فرمان داد که از محضر حضرت عبدالله بن مسعود ﷺ کسب علم نماید که به همراه حضرت عبدالله بن مسعود، حضرت علی ﷺ نیز بودند.

از روزی که حضرت علی ﷺ و حضرت عبدالله بن مسعود ﷺ در کوفه رحل اقامت افکندند، از همان روز به بعد شهر کوفه از تمام شهرهای دیگر بلحاظ علمی شوکت و عظمت بیشتری یافت و از نظر آوازهٔ علم و فضل پیشی گرفت. چرا که این دو بزرگوار حامل خلاصهٔ علوم صحابه بودند. چنانچه در این باره حضرت مسروق بن اجدع می‌فرماید: «درت فی

الصحابة فوجدت علمهم ینتهی إلی ستة ثم نظرت فوجدت علمهم ینتهی إلی إثنین- علی و عبدالله». بر اساس قول مسروق، حضرت علی ﷺ و حضرت عبدالله بن مسعود ﷺ جمع کنندهٔ علوم صحابه در وجود خویش بودند و این هر دو نیز در کوفه می‌زیستند.

لذاستکه می‌توان ادّعا کرد که سرچشمهٔ علوم، در کوفه بود و همین که در هر خانهٔ شهر کوفه آوازهٔ علم و فضل در حدیث، طنین افکنده و در هر محله درسگاههای حدیث دایر بود، خود دلیلی روشن بر صحّت ادّعای ماست.

علاّمه ابومحمد رامهرمزی در «المحدث الفاضل» از حضرت انس بن سیرین نقل می کند که: «أتیت الکوفة فوجدت بها أربعة آلاف یطلبون الحدیث و أربع ماءة قد فقهوا». علامه تاج الدین سبکی در «طبقات الشافعیة الکبری» قول حافظ ابوبکر بن داود را نقل می کند: که من به کوفه رسیدم نزدم یک درهم بود. از آن، سی مُدّ لوبیا خریداری کردم. هر روز یک مُدّ لوبیا می‌خوردم و از حضرت اشبح یک هزار حدیث می‌نوشتم تا اینکه در یک ماه سی هزار حدیث جمع آوری نمودم.

اکنون خودتان قضاوت و داوری نمایید که در شهری که در ظرف مدت یک ماه فقط از یک استاد حدیث، سی هزار حدیث نوشته می‌شود، در آن شهر، علم حدیث در چه سطحی از پیشرفت و تعالی قرار داشته است. بدلیل همین پیشرفت و تعالی بوده است که صد راوی از رجال بخاری، فقط کوفی اند و علت اینکه امام بخاری بکرّات به کوفه سفر می کرد همین بوده است.

امام اعظم (ره) و علم حدیث

امام اعظم در شهر کوفه چشم بجهان گشود. و این درست در دورانی بود که کوفه مرکز حدیث و فقه بود. وی در کوفه پروش یافت و از شیوخ آنجا کسب فیض کرد. چون در «صحاح ستّه» از امام ابوحنیفه هیچ حدیثی مروی نیست. بهمین دلیل بعضی افراد تنگ نظر |و کوته فکر| وی را در علم حدیث تضعیف کرده‌اند. طبیعی است که این، طرز فکری نابخردانه و جاهلانه بوده و از اتّهاماتی کاملاً بی اساس است. در «صحاح ستّه» نه فقط از امام ابوحنیفه هیچ حدیثی روایت نشده که از امام شافعی نیز در هیچ کتابی از «صحاح ستّه» حدیث روایت نشده است. و از امام احمد که استاد ویژهٔ امام بخاری است جز سه إلی چهار موضع حدیث روایت نشده و روایات امام مالک نیز از چند روایت تجاوز نمی کند.

قدر مسلّم [صرف نظر از تنگ نظریهای بیخردانه] علت آن این نیست که- پناه بر خدا- بزرگان یاد شده [واقعاً] در حدیث ضعیف بودند، بلکه علت آن اینستکه اولاً؛ آنان فقیه بودند. بهمین دلیل وجهۀ اصلی همّت آنان تبیین احکام و مسائل بود. ثانیاً؛ اینها مجتهد بودند و صدها شاگرد و پیرو داشتند. و امامان «صحاح ستّه» کاملاً پی برده بودند که علوم و معارف آنان بوسیلۀ شاگردانشان محفوظ می‌ماند. در یک رویکرد می‌توان گفت که اصحاب «صحاح ستّه» فقط در جهت حفظ و نگهداری علوم کسانی اشتغال ورزیدند که اندیشه ضایع شدن آنها بود. و این تنها دلیلی است که اصحاب «صحاح ستّه» احادیث امام ابوحنیفه را در کتابهای خویش روایت نکرده‌اند. وإلاّ جلالت قدر امام ابوحنیفه در علم حدیث غیر قابل انکار است. وی به اتفاق عالمان امت، مجتهد است و یکی از شرایط [فنّی و تخصصی] اجتهاد اینستکه مجتهد در علم حدیث بهره کافی داشته باشد. اگر امام ابوحنیفه در علم حدیث بهره‌ای نمی‌داشت چگونه وی را بعنوان مجتهد می‌پذیرفتند؟ در صورتیکه گروه بزرگی از عالمان حدیث، به بلندی مقام وی اذعان کرده‌اند که اگر اقوال و سخنان آنان جمع‌آوری شود مجموع آنها بصورت یک کتاب در می‌آید. و در کتابهایی که در مناقب ابوحنیفه تألیف شده این اقوال و سخنان کاملاً بچشم می‌خورد. ما در اینجا فقط بنقل چند قول اکتفا می‌کنیم:

قول نخست از حضرت مکی بن ابراهیم است. وی استاد جلیل القدر امام بخاری است. امام بخاری اکثر «ثلاثیّات» کتاب خود را از ایشان روایت نموده است. مکی بن ابراهیم شاگرد امام ابوحنیفه است. دربارۀ امام ابوحنیفه در کتاب «تهذیب التهذیب» از ایشان منقول است که: «کان أعلم زمانه». در توضیح مطلب، ذکر این نکته ضروری می‌نماید که لفظ «علم» در آن زمان فقط برای «علم حدیث» بکار می‌رفت. پس هدف مکی بن ابراهیم از قول یاد شده این بود که امام ابوحنیفه در عصر خویش در «علم حدیث» بزرگترین عالم بود.

قول دوّم از محدث مشهور حضرت یزید بن هاورن است. وی می‌فرماید: «أدرکت ألفاً من الشیوخ و کتبت منهم فما وجدت أفقه و لاأورع ولاأعلم من خمسة أولهم أبوحنیفة».[1] حافظ ذهبی در «تذکرة الحفّاظ»[2] با سند خود قول سفیان به عینه را ذکر کرده که ایشان می‌فرماید: «لم یکن

---

۱ – تذکرة الحفاظ. امام ذهبی.

۲ – همان مدرک. ص۱۹۵.

فی زمان أبی حنیفة بالکوفة رجل أفضل منه و لاأورع و لاأفقه منه». و حافظ ذهبی[1] این قول امام ابوداود را نیز نقل کرده است که: «کان إماماً».

با نگاهی به شیوخ و متعلّمان ایشان نیز، می‌توان به مقام علمی‌ایشان در «علم حدیث» پی برد. حافظ ابوحجاج مزِّی در «تهذیب الکمال» هفتاد و چهار استاد ابوحنیفه را ثبت و ضبط کرده است. حافظ سیوطی در کتاب «تبییض الصحیفة لمناقب أبی حنیفة» اسامی تمامی شیوخ وی را گرد آورده است. البته اهالی علم آگاهی دارند که حافظ مزِّی تمام شیوخ یک راوی حدیث را استیعاب نمی‌کند. بلکه بطور نمونه افرادی را ذکر می‌نماید. بهمین خاطر ملاعلی قاری در شرح «مسند امام أبی حنیفة» تعداد شیوخ امام ابوحنیفه را ۴/۰۰۰ نفر ذکر کرده است و شیوخ یاد شده نیز، در «علم حدیث» در سطحی از مقام علمی‌قرار دارند که محدّثان معروف و مشهور بعدی به چنین مقام و درجه ای نرسیده اند. چرا که شیوخ ایشان یا صحابه اند یا تابعان و یا اتباع تابعان و خارج از این سه گروه نیستند.

تابعی بودن امام ابوحنیفه (ره)

دربارهٔ آنچه به صحابهٔ کرام ﷺ مربوط است می‌توان چنین ادّعا کرد که تابعی بودن امام اعظم امری مسلَّم و انکارناپذیر است. حافظ ابن حجر می‌فرماید ولادت امام ابوحنیفه در سنهٔ ۸۰ هـ بوده است. در آن زمان در کوفه صحابی بزرگوار؛ حضرت عبدالله بن ابی اوفی اقامت داشت. زیارت نکردن وی ایشان را امری ناممکن [و قریب به محال] است. ابن سعد در «طبقات» نقل کرده است امام ابوحنیفه، حضرت انس بن مالک را درک نموده است. علاوه بر این علامه سیوطی در «تبییض الصحیفه لمناقب ابی حنیفة» روایات متعددی نقل کرده که از آنها می‌توان دریافت که امام ابوحنیفه از اصحابی چون حضرت انس، حضرت عبدالله بن ابی اوفی، حضرت عبدالله بن حارث بن جزء، حضرت عبدالله بن انیس، حضرت واثله بن اصقع و حضرت عائشه بنت عجرد حدیث شنیده است.

حافظ ابومعشر عبدالکریم بن عبدالصمد طبری در این زمینه رسالهٔ مستقلی نگاشته و در آن، آندسته از روایاتی را که امام ابوحنیفه آنها را مستقیماً و بدون واسطه از صحابهٔ کرام شنیده جمع

---

۱ – همان مدرک. ص۱۶.

آوری نموده است. در این کتاب علاوه بر آنها، سماع امام ابوحنیفه از حضرت جابر بن عبدالله و حضرت معقل بن یسار را نیز به اثبات رسانده است. اگر چه حافظ ابن حجر (ره) نوشته که در سند این روایت ضعف موجود است. لیکن تاکنون هیچ محدّثی حکم بطلان آنها را بطور قطع و یقین صادر نکرده است. و اگر در زمینهٔ فضائل و مناقب، از نقل روایات ضعیف بی شکیب نباشیم، دلیلی وجود ندارد که از این روایات، فضیلت و مرتبهٔ علمی امام ابوحنیفه پذیرفته نگردد.

علاوه از او، علامه سیوطی در «تبییض الصحیفة» یک روایت بنقل از حافظ ابومعشر آورده که «أبوحنیفة عن مالک إبن أنس قال سمعت رسول الله ﷺ یقول:طلب العلم فریضة علی کلّ مسلم». علامه سیوطی دربارهٔ این حدیث می گوید این روایت همسنگ [روایت] صحیح است و بنا به اعتقاد حافظ مزّی این روایت بدلیل تعدّد طرق، در درجهٔ حسن قرار دارد. اگر این نظریه پذیرفته شود هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که سماع ابوحنیفه از صحابه ثابت است. و اگر بفرض که سماع هم ثابت نشده باشد ولی ثبوت زیارت کاملاً قطعی است. بنابراین تابعی بودن امام ابوحنیفه نزد محقّقان [منصف] یک امر مسلّم و قطعی الثّبوت است.

چنانچه امام ابن سعد در «طبقات»، حافظ ذهبی در «تذکرة الحفاظ»، حافظ ابن حجر بنقل از علامه سیوطی در پاسخ به یک سوال، حافظ مزّی در «تهذیب الکمال»، علامه قسطلانی در «شرح بخاری»، علامه نووی در «تهذیب الأسماء و اللغات» و علامه سیوطی در «تبییض الصحیفه» تابعی بودن امام ابوحنیفه را با صراحت تمام اذعان نموده [و بدان حکم قطعی داده‌اند]

اساتید بزرگ امام ابوحنیفه

در بین اساتید خاص امام ابوحنیفه، کسانی جای دارند که در عصر تابعان، ارکان و اساطین «علم حدیث» شناخته می‌شدند. شرح حال چند نفر را در ذیل نقل می‌نماییم:

یکی از کسانیکه امام ابوحنیفه در محضر آنان به تلمّذ پرداخت، حضرت عامر بن شرحبیل بود. حافظ ذهبی نوشته استکه:«هو أکبر شیوخ أبی حنیفة». امام شعبی از پانصد صحابه علم حدیث آموخته است. حافظه ایشان از لحاظ قوّت در حدّی بود که هیچگاه برای یادگیری حدیث دست به قلم و دوات نبرد. وی می‌فرماید که من با شعر میانه ای ندارم ولی: «لو أردت

لأنشدت شهراً و ما أعدت». روزی شعبی مشغول تشریح غزوات آنحضرت ﷺ بود که حضرت عبدالله بن عمر ﷺ از کنار او گذشت. با شنیدن سخنان وی فرمود من در غزوات در رکاب آنحضرت ﷺ بوده ام ولی شعبی دربارهٔ غزوات اطلاعاتش از من بیشتر است.

خطیب بغدادی به نقل از حضرت علی بن مدینی می‌نویسد که علوم حضرت عبدالله بن مسعود، در علقمه، اسود، حارث، عمرو و عبیده بن قیس خلاصه شده و علوم اینان در دو شخص که عبارتند از: ابراهیم نخعی و عامر شعبی ریزش کرده است. و [خوشبختانه] این هر دو، از اساتید [برجستهٔ] امام ابوحنیفه هستند.

از اساتید ویژه امام ابوحنیفه، حضرت حماد بن سلیمان است. وی به اتفاق، امام حدیث و فقه است. و ایشان حافظ علوم حضرت عبدالله بن مسعود شناخته شده است. در «صحیح مسلم»، «ابوداود»، «ترمذی» هم روایات وی آمده است. حضرت حماد بن سلیمان در زندگی خود از محضر حضرت انس، حضرت زید بن اوهب، سعید بن مسیب، عکرمه، ابووائل، ابراهیم نخعی و عبدالله بن بریده کسب علم نمود. امام ابوحنیفه از ایشان دو هزار حدیث روایت کرده است. وی نسبت به استادش حماد بن سلیمان احترام زاید الوصفی قائل بود. بحدی که هیچگاه به هنگام خواب پاهایش را بسوی خانهٔ ایشان دراز نمی کرد.

از اساتید برجستهٔ دیگر، ابواسحاق سبیعی است. وی از سی و هشت صحابه کسب علم کرد. مطابق قول ابوداود طیالسی وی «أعلم الناس بحدیث إبن مسعود و علی» بود. ایشان از راویان «صحاح سته» نیز می‌باشد. علاوه بر اساتید ذکر شده، شخصیتهایی چون: ابراهیم نخعی، قاسم بن محمد، قتاده، نافع، طاووس بن کیان، عکرمه، عطابن ابی رباح، عمروبن دینار، عبدالله بن دینار، حسن بصری، امام شیبان، سلیمان اعمش (ره) که از تابعان جلیل القدر و اساطین امت می باشند در جرگهٔ اساتید امام ابوحنیفه داخل اند.

شاگردان برجسته امام ابوحنیفه (ره)

اکنون وقت آن رسیده تا دربارهٔ شاگردان امام ابوحنیفه نیز اشاره‌ای داشته باشیم. [آنچه جالب توجه همگنان است اینکه] در فهرست شاگردان نیز امامان بزرگی بچشم می‌خورد. از میان شاگردان برجسته و ویژه ایشان حضرت عبدالله بن مبارک است. وی می‌فرماید: «لولاأعانني

الله بأبی حنیفة و سفیان لکنت کسائر الناس». و از شاگردان ایشان، یحیی بن سعید قطان است که در علم جرح و تعدیل شهرت خاصی دارد. امام ذهبی و دیگران آورده اند که وی بر قول امام ابوحنیفه فتوا صادر می کرد.

حافظ ابن حجر در تهذیب بنقل از یحیی قطان آورده که:«قد أخذنا بأكثر أقواله» و یحیی بن معین در «الجواهر المضیئة فی طبقات الحنفیة» و موفق در «مناقب الإمام أباحنیفة»[1] بنقل از یحیی بن معین این سخن یحیی بن سعید قطان را آورده که: «جالسنا والله أبا حنیفة و سمعنا منه و کنت والله إذا نظرت الیه عرفت فی وجهه أنه یتّق الله عزّوجّل».[2]

از شاگردان ویژه وی حضرت وکیع بن جراح، استاد امام شافعی است. او از امام ابوحنیفه نهصد حدیث روایت کرده است. ابن عبدالبر در «الإنتقاء» بنقل از یحیی بن معین می‌نویسد که وی نیز بر قول امام ابوحنیفه فتوا می‌داد. البته گفتنی است که فتوا دادن [اینان] بر قول امام ابوحنیفه مانند مقلّد مطلق [بر اساس تقلید محض] نبود، بلکه مجتهد فی المذهب بحساب می آمد. همچنانکه امام ابویوسف و امام محمد و دیگران در بعضی مسائل با امام ابوحنیفه راه خلاف را پیش گرفته اند ایشان نیز در پاره‌ای مسائل برخلاف نظر وی اظهار نظر نموده، که از آن جمله است؛ مسئله إشعار در حج. بخواست خدا در مسائل حج بدان خواهیم پرداخت.

بعلاوهٔ شاگردان یاد شده، از میان عالمان حدیث، محدثان معظَّم و مشهوری چون: مکی بن ابراهیم، زید بن هارون، حفص بن غیاث نخعی، یحیی بن زکریا بن ابی رائده، مسعود بن کدام، ابوعاصم بن نبیل، قاسم بن معن، علی بن مسهر، فضل بن دکین و عبدالرزاق بن همام نیز در محضر امام ابوحنیفه زانوی تلمّذ زده اند.

محدّثی که در فهرست بلند وی، شیوخ و شاگردانی اینگونه بلند مرتبه و عالیمقام، بچشم میخورد. باز غیرمسئولانه این گونه سخنان را بر زبان راندن که منزلت ایشان در «علم حدیث» پایین بوده چه ستم بزرگی است؟!

دربارهٔ قوت و خارق العادگی حافظه امام ابوحنیفه نیز، وقایع و داستانهای حیرت انگیزی روی داده که بطور نمونه به دو واقعه اشاره می‌شود:

---

۱ - مناقب الامام اباحنیفة ۱۹۱/۱.

۲ - تاریخ بغداد ۳۵۲/۱۳.

۱- ملاعلی قاری در «مناقب الإمام الأعظم» می‌آورد که باری در یکی از مجالس، امام ابوحنیفه و امام اعمش حضور داشتند. شخصی از امام ابوحنیفه دربارهٔ مسئله ای توضیح خواست. و ایشان نیز توضیح داد. امام اعمش وقتی توضیحات وی را شنیده پرسید: «من إین أخذت هذا؟» ایشان بلافاصله فرمود: «أنت حدثتنا عن أبی صالح عن أبی هریرة قال: قال رسول الله ﷺ کذا. و أنت حدثتنا عن أبی إیاس عن إبن مسعود الأنصاری. و أنت حدثتنا عن أبی وائل عن عبدالله قال: قال رسول الله ﷺ کذا. و حدثتنا عن أبی مجلز عن أبی حذیفة بن الیمان قال: قال رسول الله ﷺ کذا. و أنت حدثتنا عن أبی الزبیر عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ کذا».

وی از این جواب امام ابوحنیفه متعجب شده و فرمود: «حسبک، ماحدثتک به فی ماءة یوم حدثتنی به فی ساعة واحدة». سپس گفت: «یا معشر الفقهاء أنتم الأطباء و نحن الصیادلة و أنت أیها الرجل أخذت بکلا الطرفین».

واقعه دوم، متعلّق به امام ابویوسف است. وی می گوید هر گاه امام ابوحنیفه مسئله ای شرعی را ایراد می کرد، من نزد تمام شیوخ حدیث در کوفه بار می‌یافتم و از آنان احادیثی را که قول امام ابوحنیفه را تأیید و تثبیت می‌نمود جمع‌آوری می کردم، و با شادمانی به محضر ایشان می‌شتافتم تا با قرائت آنها نزد ایشان، موجبات خشنودی وی را فراهم نمایم. اما پس از اینکه از خواندن احادیث فارغ می‌شدم. ایشان اینگونه آغاز به سخن می کرد: از میان این احادیث در فلان حدیث فلان نقص است و در فلان حدیث فلان راوی بدلیل فلان علت، ضعیف است. بنابر این، این حدیث غیرقابل استدلال است. و در ادامه می‌فرمود: «أنا عالم بعلم أهل الکوفة».

کتاب الآثار

از آثار علمی امام ابوحنیفه «کتاب الآثار» وی شاهد صدقی بر مقام بلند ایشان در«علم حدیث» است. در ابواب فقهی، کتاب یاد شده نخستین کتاب مدوَّن و منضبط در «علم حدیث» است. [که به ترتیب ابواب فقهی تدوین شده است]

علامه سیوطی در «تبییض الصحیفه» نوشته استکه این فضیلت و بزرگواری امام ابوحنیفه شایسته چشم پوشی نیست که وی برای اولین بار [در تاریخ علم حدیث] یک کتاب منظَم و منضبطی را بر اساس ابواب فقهی تدوین کرد. کاری که هیچ محدث دیگری در زمان وی از او پیشی نگرفت و کتاب یاد شده از مآخذ [مهم] امام مالک در کتاب «مؤطا»است. حافظ ذهبی در

«مناقب» بنقل از «أخبار أبی حنیفة» تألیف قاضی ابوعباس محمد بن عبدالله بن ابی عوام، با سند متّصل این قول محدث مشهور، عبدالعزیز درآوردی را می آورد که:«کان مالک ینظر فی کتب أبی حنیفه و ینتفع بها». از این سخن، کاملا آشکار است که درجهٔ ارزش و اعتبار «کتاب الآثار» نسبت به «موطا إمام مالک » موازی ارزش و اعتبار «موطا إمام مالک» نسبت به «صحیحین» است.

روایان مشهور کتاب الآثار

راویان «کتاب الآثار» به فراوانی راویان سایر کتابهای حدیث اند که از میان آنها چهار راوی زیر بسیار مشهورند:

۱- امام ابویوسف.

۲- امام محمد.

۳- امام زفر.

۴- امام حسن بن زیاد.

همانطور که امام بخاری صحیح خویش را میان ششصد هزار حدیث برگزیده امام ابوحنیفه نیز «کتاب الآثار» را از میان احادیث بیشماری برگرفته و انتخاب کرده است. اما بدلیل اینکه امام ابوحنیفه پیش از امام بخاری و سایرین می‌زیسته و در آن زمان اسانید و طرق حدیث نیز به این گستردگی نبوده وی کتاب خود را از میان ۴۰/۰۰۰ حدیث برگزیده است.

علامه موفق مکی در «مناقب الإمام الأعظم» این قول ابوبکر بن محمد زرنجری را نقل نموده که:«إنتخب أبوحنیفه الآثار من أربعین ألف حدیث» و علامه موفق به نقل از «مناقب أبی حنیفه» تألیف حافظ ابوزکریا بن یحیی نیشابوری با سند آن از یحیی بن نصر بن حاجب آورده است که:«سمعت أبا حنیفة یقول عندی صنادیق من الحدیث ما أخرجت منها إلاّ الشیء الیسیر الذی ینتفع به».

علامه زبیدی در کتاب «عقود الجواهر المنیفة» با سند حافظ ابونعیم اصفهانی بنقل از یحیی بن نصر می‌نویسد که روزی نزد امام ابو حنیفه بار یافتم، دیدم اتاق وی مملوّ از کتاب است. از ایشان پرسیدم این [کتابها] چیست؟ در جواب فرمود: کتابهای حدیث است.

از سخنان فوق بروشنی در می‌یابیم که احادیثی که در «کتاب الآثار» موجود است بخش [ناچیزی] از احادیثی است که نزد امام ابوحنیفه بوده است. بطور قطع تمامی احادیث وی را در بر نمی گیرد. بهر حال از فضایل امام ابوحنیفه یکی همین است که در میان تمامی کتب حدیثی که امروزه متداول است، نخستین کتابی که به ترتیب ابواب نگاشته شد، «کتاب الآثار» تألیف ایشان است.

برای اینکه بدانیم این کتاب در «علم حدیث» چه ارج و اعتباری داشته و دارد بررسی و مطالعهٔ اقوال و نظریات محدثان آن عصر تعیین کننده است. [محدثان معاصر امام ابوحنیفه] نه فقط مطالعهٔ آن را به شاگردان خود توصیه می کردند و با تاکید می‌فرمودند که بدون [خواندن و مطالعهٔ] آن کسب علم فقه متعذر و دشوار است. غالب این اقوال در کتابهایی که پیرامون «مناقب إمام أعظم» به رشته تحریر درآمده منقول است. محدثان [در مقاطع مختلف تاریخ] روی«کتاب الآثار» کارها [و خدمات] تحقیقی پر حجمی بعمل آورده اند که آن خود بیانگر اهمیّتی است که این کتاب نزد آنان داشته است.

برای «کتاب الآثار» شروح زیادی نگاشته شده است:«الإیثار لذکر رواة الآثار» حافظ ابن حجر عسقلانی که آن را پیرامون رجال «تعجیل المنفعة بزوائد رجال الأربعه» آورده است. سپس حافظ ابن حجر در کتاب مشهور خود «تعجیل المنفعة» تمام راویان «کتاب الآثار» را گرد آورده است. چرا که این کتاب در تذکرهٔ رجال امامان چهارگانه یعنی امام ابوحنیفه، امام مالک، امام شافعی و امام احمد تحریر یافته است. حافظ زین الدین قاسم بن قتلوبغا شاگرد علامه ابن همام [دو کتاب یکی در] شرح کتاب الآثار و [دیگری]کتابی مستقل دربارهٔ رجال آن تصنیف کرده است.

در اینجا از این سخن نیز نباید غفلت ورزید که نواب صدیق حسن خان در «إتحاف النبلاء» در این اظهار نظر که حافظ ابن حجر «تعجیل المنفعة» را دربارهٔ رجال سنن چهارگانه نوشته، بخطا رفته و به یقین هویداست که ایشان کتاب «تعجیل المنفعة» را مطالعه نکرده بود. و اگر وی شخصاً کتاب «تعجیل المنفعة» را مطالعه کرده بود [هرگز] به چنین اظهار نظر نادرستی مبادرت نمی‌ورزید. چون حافظ ابن حجر در مقدمهٔ «تعجیل المنفعة» تصریح نموده که هدف او «تذکرة زوائد رجال الأئمة الأربعة» است.

حافظ ابوبکر ابن حمزه حسینی کتابی بنام «التذکرة لرجال العشرة» نوشته است که در آن رجال صحاح سته و ائمه اربعه را جمع آوری کرده است. در این کتاب تمام راویان «کتاب الآثار» موجود است.
«کتاب الآثار» تنها کتابی است که امام ابوحنیفه بقلم خود نگاشته است. علاوه بر آن، محدثان برجسته ای تحت عنوان «مسند أبی حنیفة» اقدام به جمع آوری مرویات وی نموده‌اند که تعداد آنها نزدیک به بیست «مسند» می‌باشد. از میان نویسندگان «مسانید» می‌توان به شخصیتهایی

چون ابونعیم اصفهانی، حافظ ابن عساکر، حافظ ابوالعباس، ابوالعباس دوری، حافظ ابن منده اشاره کرد. بد نیست بدانید که حافظ ابن عدی در اوایل از مخالفان سر سخت امام ابوحنیفه بود اما زمانی که نزد امام طحاوی زانوی تلمّذ زد به جلالت قدر امام اعظم پی برد. آنگاه جهت جبران افکار پیشین خود [نسبت به امام اعظم] «مسند أبی حنیفة» را مدوّن کرد. کتابهایی که تحت عنوان «مسند إمام أبی حنیفة» نگاشته شد به هفده و یا بیش از آن می‌رسد، که آنها را بعدها علامه ابن خسرو بنام «جامع مسانید الإمام الأعظم» در یک دوره کامل جمع آوری کرد.

حقیقت اینستکه وارد ساختن این اتهام کودکانه که، امام ابوحنیفه در «علم حدیث» بضاعتی مزجات و اندک داشته و یا اینکه نزد ایشان جز هفده حدیث نبوده - کما نقله إبن خلدون عن بعض الناس - ناشی از تعصب و ناآگاهی است. [و برای اتهام کودکانه فوق] هیچ تاویلی جز این نمی‌توان ارائه کرد. [و متأسفانه] معلوم نیست که ابن خلدون بر چه اساسی نوشته که چون شرایط صحت حدیث نزد امام ابوحنیفه خیلی سخت و مشکل بوده بنابر همین، احادیث صحیح ایشان از هفده حدیث تجاوز ننموده است. واقعیت مطلب اینستکه بدلیل فاصله‌ای که بین ابن خلدون و امام ابوحنیفه وجود داشت وی از کشف حقیقت امر عاجز ماند و حقیقت را می‌توان در اظهار نظری که زاهد الکوثری در حاشیه «شروط الأئمة الخمسة للحازمی» بیان داشته دید [وی می گوید] احادیث امام ابوحنیفه در دفاتر هفده گانه‌ای گرد آوری شده است که کم حجم ترین آنها از «سنن شافعی» به روایت طحاوی و «مسند شافعی» به روایت ابوعباس اصم ضخیم تر است. و این در حالی است که مدار [اصلی] احادیث امام شافعی همین دو کتاب می‌باشد.

به نقل قولی [از یکی] از شاگردان امام ابوحنیفه، در تصانیف وی هفتاد هزار حدیث نوشته شده است. علی الظاهر این سخن بدیدهٔ بسیاری از مردم مبالغه آمیز است، چرا که احادیث موجود در تصانیف امام ابوحنیفه در ظاهر قضیه، به رقمی به این بزرگی دیده نمی‌شود. ولی اگر روش کاری که متقدّمان در بیان حدیث داشته‌اند [و در صفحات قبل بدان اشاره شد] در خاطر مبارکتان باشد، درستی سخن فوق آشکار می گردد.

نزد محدثان برای بیان حدیث، دو روش وجود داشت: گاهی حدیث را مرفوعاً به پیامبر اکرم ﷺ نسبت می‌دادند و گاهی بدلیل حزم و احتیاط بجای آنکه آن را به پیامبر اکرم ﷺ نسبت دهند بعنوان یک نظریهٔ فقهی بیان می کردند. و این ناشی از شدت احتیاطی بود، که اگر [خدای ناکرده] در نقل آن روایت از آنان تعللی پیش آید، آن تعلّل به پیامبر اکرم ﷺ نسبت داده نشود. از میان صحابه و تابعان، آن عدّه از بزرگوارانی که در زمینهٔ روایت حدیث، احتیاط

می‌ورزیدند عموماً همین روش دوم را انتخاب کرده بودند. چنانچه بیشتر روایات حضرت عمرﷺ از این نوع احادیث است. و دلیل آن اینستکه احادیث مرفوعه ای که از حضرت عمرﷺ مروی است از پانصد بیشتر و از هزار کمتر است. و بر اساس اصطلاح محدثان، وی می‌بایست از متوسّطان بشمار آید. چنانچه محدّثان نیز او را جزو متوسّطان بحساب آورده اند. لیکن شاه ولی الله [محدث دهلوی] در «ازالة الخفاء» می‌نویسد که ایشان را باید از مکثّران شمرد. در اصطلاح محدّثان، مکثّران [به کثرت روایت کنندگان] به بزرگانی گفته می‌شود که تعداد مرویّات آنان متجاوز از هزار روایت باشد.

شاه ولی الله [محدث دهلوی] علت این مسئله را که [چرا باید] حضرت عمر ﷺ جزو مکثّران قرار داده شود. این بیان می‌کند که بیشتر روایات او در لفافهٔ قول خود ایشان مروی است. و این از مقولات مشهور برخی تابعان است که: «لأن نقول قال علقمه، قال عبدالله أحب إلينا من أن نقول قال رسول الله ﷺ».

از این وقایع، نظایر فراوانی وجود دارد که حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی آنها را در «إنجاءالوطن من الإزدراء بإمام الزمن» به تفصیل نقل کرده است.

از آنچه گذشت، این نکتهٔ مهم واضح می‌گردد که تعداد بیشماری از متقدّمان احادیث مرفوع را در قالب سخنان خود بصورت مسألهٔ فقهی ذکر کرده‌اند. طبیعی است که اگر از این منظر به مسئله نگاه کنیم هیچ مانعی در این سخن نیز نمی‌بینیم که تعداد مرویّات امام ابوحنیفه به هفتاد هزار رسیده باشد. برای اینکه بطور مسلّم ایشان نیز همین روش و شیوه را اختیار کرده بودند.

و اگر از این منظر [در دامنه ای وسیعتر] به همهٔ مسائلی که امام محمد و دیگران از امام ابوحنیفه روایت کرده‌اند نظری بیفکنیم در آن، مسائل [فقهی] بیشماری از این نوع را خواهیم دید که آنها از حدیث منقول است که بالطبع در اینصورت، مرویّات امام ابوحنیفه از هفتاد هزار نیز تجاوز می‌کند.

قطع نظر از مباحث فوق، باید بدین حقیقت اشاره کرد که مهم این نیست که امام اعظم روایاتی را که از دیگران نقل نموده تعدادشان چقدر بوده، بلکه مهم اینستکه چه مقدار حدیث به وی رسیده است. واقعیت اینستکه امام ابوحنیفه بدلیل اینکه وظیفه و مسئولیت اصلی اش بجای روایت حدیث، استنباط احکام بوده طبیعتاً بسیاری از روایات وی نه بصورت حدیث که بصورت مسائل فقهی باقی ماندند– و الله سبحانه و تعالی اعلم بالصواب.

تجزیه و تحلیلی تحقیقی و منصفانه
پیرامون اعتراضاتی که بر امام ابوحنیفه وارد شده است

اکنون نگاهی به ایراداتی بیندازید که عموماً بر امام ابوحنیفه وارد شده است:

۱- اعتراض نخست:

امام نسائی در کتاب خود بنام «الضعفاء» تذکرهٔ ابوحنیفه را آورده و نوشته: «نعمان بن ثابت أبوحنیفة لیس بالقوی فی الحدیث».

جواب آن اینستکه: اصولاً شناختن اصول موضوعهٔ جرح و تعدیل که عالمان، بر پایهٔ آن، یک راوی را جرح و تعدیل می کنند لازم و ضروری بنظر می‌رسد وگرنه عدالت و ثقه بودن بزرگترین محدثان زیر سؤال می‌رود. چرا که همهٔ امامان بزرگ بنوعی جرح شده‌اند. چنانچه یحیی بن معین بر «امام شافعی»، امام کرابیسی بر «امام احمد»، امام زهلی بر «امام بخاری» و امام احمد بر «امام اوزاعی» جرح وارد ساخته‌اند. اگر کلیهٔ این اقوال، معتبر شناخته شود، هیچیک از آنها ثقه باقی نمی‌ماند [حتی که] ابن حزم [بنا به اصول جرح و تعدیل خود] با شدّتی که بخرج داده امام ترمذی و امام ابن ماجه را مجهول گفته است و امام نسائی نیز به اشدّ وجه آماج اتهامات قرار گرفته و مجروح قرار داده شده است.

واقعیت اینستکه عالمان، برای جرح و تعدیل اصولی گزارده اند که از میان آنها اولین اصل اینست:

۱- هر شخصی که امامت و عدالت وی به حدّ تواتر رسیده باشد دربارهٔ او جرح یک یا دو فرد معتبر نیست و امام ابوحنیفه از کسانی است که امامت و عدالت وی به حدّ تواتر رسیده است. امامان بزرگ حدیث، علم و تقوای ایشان را تحسین و تأیید [و تثبیت] کرده‌اند. بنابر این جرح آحاد در مورد امام ابوحنیفه از اعتبار و اهمیّت ساقط است.

برخی سبکسران و کم خردان زمان ما به پاسخ فوق این ایراد را وارد ساخته‌اند که قاعدهٔ معروف محدثان است که: «الجرح مقدم علی التعدیل» و با توجه به اینکه در مورد امام ابوحنیفه جرح و تعدیل هر دو منقول هستند پس جرح مقدم و راجح می‌باشد!!

[پاسخ آن اینکه:] این ایراد مبنی بر ناآگاهی آنان به اصول جرح و تعدیل است. چرا که امامان حدیث بدین سخن تصریح کرده‌اند که قاعدهٔ فوق بدین معنی نیست که آن را مطلق بینگاریم بلکه آن مقیّد به شرایط زیر است:

اگر دربارهٔ یک راوی اقوال و سخنان جرح و تعدیل با همدیگر متعارض باشد عالمان، برای حلّ آن، دو راه در پیش گرفته‌اند:

۱- راه اوّل که نوعی از اصول جرح و تعدیل به شمار می‌رود، راهی است که خطیب بغدادی در «الکفایة فی أصول الحدیث و الرِّوایة» بدان اشاره کرده است که در وضعیّتی [که جرح و تعدیل متعارض باشند] باید دید، تعداد جرح کنندگان بیشتر است یا تعدیل کنندگان؟ تعداد هر کدام بیشتر باشد همان طرف معتبر قرار داده شود.

از میان شافعیان، علامه تاج الدین سبکی نیز قائل به همین قاعده است. اگر این راه انتخاب گردد باز هم در تعدیل امام ابوحنیفه هیچ شبهه ای بر جای نمی‌ماند. چرا که جرح کنندگان ایشان افراد معدودی هستند - یعنی افرادی چون امام نسائی، امام بخاری، امام دارقطنی و حافظ ابن عدی. البته [اگر در خاطر مبارکتان باشد] ما در گذشته گفتیم که ابن عدی بعد از اینکه نزد امام طحاوی به تلمّذ پرداخت به عظمت امام ابوحنیفه معترف شد. و از سویی مدّاحان وی آنقدر زیادند که شمارش آنها خارج از حوصلهٔ بحث ماست. بطور نمونه چند مورد را برای خوانندگان نقل می کنیم:

اولین شخصی که در علم جرح و تعدیل، پیرامون رجال سخن گفته، امام شعبه بن حجاج بوده است. وی به لقب امیرالمؤمنین فی الحدیث، شهره اند ایشان دربارهٔ امام ابوحنیفه می‌فرماید: «کان والله ثقةً ثقةً».

امام دوم جرح و تعدیل، امام یحیی بن سعید قطّان است. وی خود از شاگردان امام ابوحنیفه است. حافظ ذهبی در «تذکرة الحفاظ» و حافظ ابن عبدالبر در «الإنتقاء» نقل کرده‌اند که او بر اساس اقوال و سخنان امام ابوحنیفه، فتوا می‌داده است. و از مقولهٔ[1] ایشان است که: «جالسنا والله أبا حنیفة و سمعنا منه فکنت کلما نظرت إلیه عرفت فی وجهه أنه یتقی الله عزوجل». مقولهٔ دوم هم از ایشان است که در مقدمهٔ «کتاب التعلیم» تألیف علامه سندی وارد شده است و آن اینکه: «إنه لأعلم هذه الإمّة بما جآء عن الله و رسوله ﷺ».

امام سوم جرح و تعدیل، شاگرد امام یحیی بن سعید قطّان یعنی یحیی بن معین است. وی

۱- این مقوله در صفحات قبل بنقل از تاریخ بغداد ۳۵۲/۱۳ گذشت.

دربارهٔ امام ابوحنیفه می‌فرماید: «کان ثقة حافظاً لایحدّث إلاّ بما یحفظ، ما سمعت أحداً یجرحه».
باری، از ایشان دربارهٔ امام ابوحنیفه سؤال شد: «أثقة هو؟» وی در پاسخ گفت: «نعم ثقة ثقة و أورع من أن یکذب و أجلّ قدراً من ذلک».[۱]

امام چهارم در جرح و تعدیل امام علی بن مدینی است. وی استاد امام بخاری است. دربارهٔ نقد رجال از متشدّدان است[۲] ایشان می‌فرماید: «أبوحنیفة روی عنه الثوری و إبن المبارک و هشام و وکیع و عباد بن العوام و جعفر بن عون و هو ثقة لابأس به». حضرت عبدالله بن مبارک می‌فرماید: «لولاأعاننی الله بأبی حنیفة و سفیان لکنت کسائر الناس». و سخن [تاریخی] مکی بن ابراهیم قبلاً گذشت که: «کان أعلم زمانه». بعلاوه اینان امامانی چون هارون، سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، اسرائیل بن یونس، یحیی بن آدم، وکیع بن جراح، امام شافعی و فضل بن وکین (ره) به توثیق امام ابوحنیفه پرداخته اند.

طبیعی است که در برابر اقوال اساطین بزرگ «علم حدیث» پذیرفتن جرح دو یا چند نفر هیچ توجیه [علمیو عقلانی] ندارد. لذا اگر اکثریت [= اجماع مرکب] را معیار حقیقت قرار دهیم باز هم تعدیل امام ابوحنیفه قطعی خواهد بود.

۲-راه دوم رفع تعارض بین جرح و تعدیل را که بعنوان اصل سوم جرح و تعدیل شناخته شده [و میشود]، حافظ ابن صلاح در کتاب «مقدمه» آورده و آن را مذهب جمهور محدّثان خوانده است.

این «اصل» عبارت از این است که اگر جرح «مفسَّر» نباشد یعنی سبب جرح در آن بیان نشده باشد در این موقع، تعدیل همیشه بر جرح راجح است. برابر است که تعدیل مفسَّر باشد یا مبهم. اگر از این منظر نگریسته شود کلیهٔ جرحهایی که در مخالفت با امام ابوحنیفه وارد شده همگی آنها مبهم [و غیر مفسَّر] است. فلذا در مقابل «مفسَّر» بودن، تعدیلات آنها اعتباری ندارد.

چرا که در آن ورع، تقوی و حافظه همگی به اثبات رسیده است. بخصوص اگر در [زمان] تعدیل کلیهٔ اسباب جرح، مورد تردید واقع گردد، بدون هیچ تردیدی بیش از همه مقدّم است. تردیدی نیست که دربارهٔ امام ابوحنیفه از این نوع تعدیلات [به حد وفور] موجود و مضبوط

۱- مناقب الامام الأعظم. للکردی.

۲- کما صرح به الحافظ فی مقدمة فتح الباری.

است. مثلاً حافظ ابن عبدالبرّ در «الانتقاء فی فضائل ثلاثة الفقهاء» نوشته است که: «أکثر ما عابوا علیه الإغراق فی الرأی و القیاس و لیس ذلک بعیب».

خلاصه اینکه، قاعدهٔ «الجرح مقدم علی التعدیل» زمانی از اعتبار و اهمیّت برخوردار می‌گردد که جرح «مفسَّر» باشد و سبب آن نیز معقول و [پذیرفتنی] و بنا به نظر برخی عالمان این نیز از شرایط مهم است که تعدیل کنندگان کمتر از جرح کنندگان باشند.

۲- اعتراض دوم:

این اعتراض را که بر امام ابوحنیفه وارد شده حافظ شمس الدین ذهبی در «میزان الإعتدال فی أسماء الرجال» چنین نقل کرده است: «النعمان بن ثابت الکوفی إمام أهل الرأی ضعفه النسائی و ابن عدی و الدار قطنی و آخرون».

جواب آن اینکه، عبارت فوق در «میزان الإعتدال» از خود مصنِّف محترم نیست. جمله ای است که بر آن افزوده شده، بدینسان که ابتدا توسط شخص دیگری نخست در حاشیه نگاشته شده و سپس بعدها به توسط دیگران در «متن» قرار داده شده و یا در اثر خطای کاتبی عمداً وارد متن گردانیده شده است.

دلایل ادعای فوق بشرح ذیل است:

حافظ ذهبی در مقدمهٔ «میزان الإعتدال» تصریح نموده که من در این کتاب تذکرهٔ امامانی که جلالت قدر آنها به حد تواتر رسیده نمی‌آورم اگر چه شخصی بر او کلام کرده باشد. و از آن امامان نام امام ابوحنیفه را صریحاً ذکر کرده است. بدین وسیله، چگونه امکان آنست که وی در کتاب یاد شده از امام اعظم سخن بگوید.

امامان بزرگی که حافظ ذهبی در «میزان الإعتدال» تذکرهٔ آنان را نیاورده، همهٔ شان را در یک کتاب مستقل دیگر بنام «تذکرة الحفاظ» ذکر کرده و در آن نه فقط از امام ابوحنیفه سخن گفته که مدح و توصیف زاید الوصفی دربارهٔ ایشان نوشته است.

حافظ ابن حجر کتاب خویش «لسان المیزان» نیز مبتنی بر «میزان الإعتدال» نگاشته است. یعنی رجالی که تذکرهٔ آنها در «میزان الإعتدال» موجود نیست در «لسان المیزان» نیز بجز چند نفر از آنها اسمی برده نشده است. [همچنانکه تذکرهٔ امام ابوحنیفه در «میزان الإعتدال» نیامده] در «لسان المیزان» نیز اسمی از ایشان برده نشده است. این، از دلایل صریحی است که در اصل عبارت یاد شده در «میزان الإعتدال» نبوده و بعدها افزوده شده است.

شیخ ما؛ عبدالفتاح ابوغدّه حلبی حفظه الله تعالی بر حاشیهٔ «الرفع و التکمیل»[1] نوشته است که من در مکتب ظاهریان دمشق [یکی از] نسخه [های] «میزان الإعتدال»[2] را دیده ام که به قلم یکی از شاگردان حافظ ذهبی بنام علامه شرف الدین الوانی نوشته شده است.

در آن به این مطلب تصریح شده که من این نسخه را نزد استاد خود حافظ ذهبی سه بار خوانده و با مسودهٔ ایشان طبیق دادم در این نسخه تذکرهٔ امام ابوحنیفه موجود نیست. در کتابخانه مشهور رباط؛ پایتخت مراکش بنام «الخزانة العامرة» شماره ردیف ۱۳۹، یک نسخه قلمی «میزان الإعتدال» را دیدم که روی آن تواریخ مطالعه بسیاری از شاگردان حافظ ذهبی درج بود. در آن به این مطلب تصریح شده بود که یکی از شاگردان حافظ ذهبی یک سال قبل از وفات ایشان آن را نزد وی خوانده بود. در این نسخه نیز تذکرهٔ امام ابوحنیفه نیست. این، میّن این سخن است که عبارتی که در «میزان الإعتدال» آمده هیچ ثبوتی ندارد و در اصل نسخه موجود نیست. لذا ثابت شد که دامن حافظ ذهبی از اتهام تضعیف امام ابوحنیفه کاملاً پاک است. براستی حافظ ذهبی چگونه می‌تواند چنین سخنی را بنگارد، در حالیکه وی کتاب مستقلی در مناقب او برشته تحریر درآورده است.

آنچه به حافظ ابن عدی مربوط است قبلاً گذشت. تردیدی نیست که وی در اوائل مخالف امام ابوحنیفه بود و درآن زمان وی بر ایشان جرح وارد ساخت. لیکن بعدها وقتی که در جرگهٔ شاگردان امام طحاوی درآمد به عظمت و بزرگی ایشان پی برد. و برای جبران خطاهای قبلی خود «مسند إمام أبی حنیفه» را ترتیب داد. بدینسان سخنان قبلی وی راکه علیه امام ابوحنیفه بر زبان رانده نمی‌توان حجّت قرار داد. و جواب جرح امام نسائی نیز قبلاً گذشت.

۳- اعتراض سوم:

امام دارقطنی در «سنن» خود تحت حدیث نبوی: «من کان له إمام فقراءة الإمام له قراءة». نوشته که: «لم یسنده من موسی بن أبی عائشة غیر أبی حنیفة و الحسین بن عمارة و هما ضعیفان».

جواب آن اینکه: بدون شک جرح امام دارقطنی بر امام ابوحنیفه ثابت است. لیکن جواب این ایراد نیز همان است که در جواب جرح امام نسائی داده شد. آنچه قابل توجه است اینکه آیا دربارهٔ امام ابوحنیفه سخن امامان حدیثی معتبر است که با ایشان همعصر بوده و یا نزدیک به

۱- الرفع و التکمیل ص ۱۰۱.
۲- تحت حدیث رقم ۳۶۸.

عصر وی می‌زیسته اند که از آنجمله است: امام شعبه، یحیی بن سعید قطّان، یحیی بن معین، علی بن مدینی، عبدالله بن مبارک، سفیان ثوری، وکیع بن جراح، مکی بن ابراهیم، اسرائیل بن یونس و یحیی بن آدم و یا قول امام دارقطنی که حدود دویست سال پس از وی متولد شده است؟! از قول یحیی بن معین چنین بر می‌آید که تا زمان وی هیچ شخصی بر امام ابوحنیفه جرحی وارد نساخته، چرا که وی می گوید:«ماسمعت أحداً یجرحه».

اکنون جای این سئوال باقی است که امامان حدیثی مانند امام نسائی و اما دارقطنی بر چه اساسی به ایراد چنین اتهامی‌مبادرت ورزیده اند؟!

پاسخ آن اینکه: ما هیچگونه سوء ظنی نسبت به اخلاص این امامان حدیث نداریم. البته ناگفته پیداست که مقامی را که خدای تعالی بدیشان ارزانی فرموده بود کسان زیادی به وی حسادت ورزیدند. و سخنان گوناگونی دربارهٔ ایشان تشهیر نمودند. برای نمونه، این تبلیغات سوء را براه انداخته بودند که امام ابوحنیفه قیاس را بر احادیث ترجیح می‌دهد. این تبلیغات بحدی توفنده و شدید بود که خیلی از عالمان که از حالات دقیق ایشان اطلاعی نداشتند از آن متأثر شدند. بعدها وقتی گروهی از این مخالفان به حقیقت امر واقف گشتند دست از مخالفت امام ابوحنیفه برداشتند. که از آن جمله است: حافظ ابن عدی که شرح حال وی گذشت.

از مخالفان دیگر، امام اوزاعی است. علامه کردری در «مناقب الإمام الأعظم»[1] از صمیری با سند خویش بنقل از عبدالله بن مبارک می‌نویسد که من به شام آمدم و با امام اوزاعی ملاقات نمودم. وقتی ایشان شنید که از کوفه آمده ام، از من پرسید: «من هذا المبتدع الخارج بالکوفة یکنی بأبی حنیفة؟» عبدالله بن مبارک می گوید در آن لحظه دادن جواب مفصّل را مناسب ندیدم و به مکان خود بازگشتم. پس از آن اقدام به جمع آوری مسائل فقهیی که امام ابوحنیفه استنباط کرده بود و نزد من موجود بود، نمودم. در ظرف مدت سه روز مجموعه ای از آنها را آماده ساختم و در آغاز آن بجای «قال أبوحنیفه» جملهٔ «قال النعمان بن ثابت» را نوشته و آن را روز سوم خدمت امام اوزاعی تقدیم کردم. وی آن را مطالعه کرد و از من پرسید: «من النعمان؟ قلت: أبوحنیفة الذی ذکرته». بعدها شاهد ملاقات امام اوزاعی با امام ابوحنیفه بودم. در میان آن دو پیرامون همان مسائل سخنانی رد و بدل شد. امام ابوحنیفه مسائل فوق را با

۱- مناقب الامام الاعظم ۳۹/۱. کردری.

توضیحات بیشتر و بهتری بیان فرمود. آنگاه که امام ابوحنیفه تشریف برد. از امام اوزاعی پرسیدم: «کیف رأیته؟» در جواب فرمود: «غبطت الرجل لکثرة علمه و وفور عقله أستغفر الله لقد کنت فی غلط ظاهر الزمه فإنه بخلاف ما بلغنی عنه».

متأسفانه آندسته از عالمانی که حقیقت حال امام ابوحنیفه بر آنها مکشوف نشد، بر موضع قبلی خویش باقی ماندند که بدلیل اخلاصی که داشته اند بخواست خدا معذورند. لیکن اقوال آنان نمی‌تواند در برابر قول کسانی که از حقیقت حال امام ابوحنیفه اطلاع یافتند حجّت باشد.

به هر جهت مقام و منزلت امام ابوحنیفه در «علم حدیث» بسیار بلند مرتبه است و آندسته از بزرگانی که خاطر آنان نسبت به وی مکدر شده بود، بعلت اطلاعات و اخبار ناصوابی بود که به آنان رسیده بود. در حالی که دسته ای دیگر از عالمان منصف، با توجه به مطالعاتی که انجام داده بودند به همین نتیجه غیرقابل تشکیک دست یافته بودند که امام ابوحنیفه در «علم حدیث» مقام شامخی داشته و ایرادات وارده محملی ندارد و از صواب و صحّت بدور است.

نوّاب صدّیق حسن خان در کتاب خویش «التاج المکلل» با تذکار فقه و ورع امام ابوحنیفه چنین می‌نویسد: «و لم یکن یعاب بشیء سوی قلة العربیة». در اینجا نواب صدیق حسن خان بر امام ابوحنیفه این ایراد را وارد نمی‌سازد که وی در «علم حدیث» تبحر نداشته البته اتهام اندک بودن بهرهٔ ایشان در ادبیات عربی را وارد می‌کند. در حالی که این اتهام نیز به هیچ وجهی من الوجوه وارد نیست. در اصل، وی این جمله را از کتاب «وفیات الأعیان» تألیف قاضی ابن خلکان نقل کرده است. لیکن جالب توجه اینجاست که خود قاضی ابن خلکان پیش از جملهٔ نقل شده، این اتهام را تردید نموده است که متأسفانه نوّاب صدیق حسن خان بدان هیچ التفاتی ننموده است. قاضی ابن خلکان نوشته است که ایرادی که بر امام ابوحنیفه در زمینه اندک بودن بهرهٔ ایشان در علم عربی وارد گردیده اصل آن مبتنی بر یک واقعه هست. باری امام ابوحنیفه در مسجدالحرام بود، در آنجا یکی از عالمان مشهور از ایشان پرسید که اگر شخصی یک نفر را با سنگ بهلاکت برساند بر او قصاص لازم است یا خیر؟ امام در جواب فرمود: خیر. نحوی با تعجب پرسید: «و لو رماه بصخرة» امام در پاسخ فرمود: «نعم و لو رماه بأباقبیس».

همین نحوی این سخن امام (ره) را زبانزد خاص و عام کرد که وی در عربی مهارت و تخصص ندارد چرا که وی می‌بایست «بأبی قیس» پاسخ می‌داد. لیکن قاضی ابن خلکان می‌نویسد که این ایراد بر امام ابوحنیفه وارد نیست زیرا که در زبان قبائل عرب اعراب

«اسماء ستّه» نیز در حالت جری با «الف» می‌آید. چنانچه از یک شاعر این شعر مشهور است:

إن أباها و أبا أباها قد بلغا فی المجد غایتاها

در اینجا بر طبق قاعده، می‌بایست «أبا أبیها» خوانده می‌شد ولی شاعر در حالت جرّی نیز اعراب را «الف» بکار برده است. لذا قول امام ابوحنیفه در بالا بر طبق قول همین قبایل عرب [که شاعر متعلّق به آنان است] بود. حال فقط با آله قرار دادن این سخن، این اتهام را وارد ساختن که ایشان در لغت عرب کم بهره بوده است کاملاً غیرمنصفانه است. در اینجا ما کوشیدیم بحث را خلاصه بیان نماییم. تفصیل آن را می توان در کتاب «إنجاء الوطن من الازدراء بإمام الزمن» تألیف علامه ظفراحمد عثمانی یافت.

٤- اعتراض چهارم:

امام بخاری (ره) در «تاریخ صغیر» به نقل از نعیم بن حماد روایت کرده که هنگامیکه خبر درگذشت امام ابوحنیفه (ره) در مجلس سفیان ثوری (ره) رسید ایشان فرمود: «الحمد لله کان ینقض الإسلام عروة عروة ما ولد فی الإسلام أشئم منه».

جواب اینکه، این روایت بدون هیچ تردیدی غلط [فاحش] است. دربارهٔ این روایت نمی‌توان امام بخاری (ره) را متهم ساخت. چون ایشان آنچه را شنیده بود نگاشته بود. واقعیّت این است که نعیم بن حماد نسبت به امام اعظم تعصّب داشته است.

برای تکذیب این روایت، فقط همینقدر کافی است که بدانیم روایت فوق از نعیم بن حماد مروی است چرا که حافظ ابن حجر (ره) در «تهذیب التهذیب» به نقل از چندی از امامان حدیث، می‌نویسد که اگر چه گروهی از مردم در توثیق نعیم سخن گفته‌اند اما وی در خصوص امام ابوحنیفه روایات کذبی نقل کرده است حافظ (ره) می‌فرماید: «یروی حکایت فی ثلب أبی حنیفة کلها کذب». بعد از خواندن این عبارت؛ هیچ نیازی به این حکایت نیست.

قابل توجه اینجاست که سفیان ثوری (ره) به چه حقّی بخود اجازه می‌دهد چنین جمله ای را بر زبان براند، در حالیکه خود وی از شاگردان امام ابو حنیفه (ره) است و حدوداً در نود درصد از مسایل فقهی با ایشان موافق است؟ و از وقایع خود ایشان است که آن را غالباً حافظ ابن حجر نقل کرده که وقتی امام ابوحنیفه (ره) جهت تعزیهٔ برادرش نزد ایشان آمد وی از حلقه درس بر خواسته و از ایشان استقبال کرد. بعضی از کسانی که در جلسه حاضر بودند از این عکس العمل وی [که بحالت تعظیم از ایشان استقبال کرد] انتقاد نمودند. سفیان ثوری(ره) در پاسخ

فرمود: «هذا رجل من العلم بمکان فإن لم أقم لعلمه قمت لسنه و إن لم أقم لسنه قمت لفقهه وإن لم أقم لفقه قمت لورعه». از این سخن کاملاً آشکار است که سفیان ثوری (ره) تا چه حد نسبت به امام ابوحنیفه (ره) احترام قائل بوده است.

در اینجا این سوال پیش می‌آید که محدّث جلیل القدری مانند امام بخاری (ره) به چه دلیلی چنین داستان دروغینی را در صحیح خود روایت کرده است.

جواب اینکه، تعصّب پیشگان، در جهت تبلیغات سوئی که علیه امام ابوحنیفه (ره) براه انداخته بودند [توفیق یافته بودند تا با طرح این توطئه] خاطر امام بخاری (ره) را شدیداً نسبت به ایشان مکدّر سازند. به حدی که امام بخاری در نقل روایات نعیم بن حماد هیچ اشکالی ندید. علاوه از این مکاید و توطئه‌ها، یکی دیگر از علل تکدّر خاطر امام بخاری (ره) نسبت به امام ابوحنیفه (ره) این بود که حمیدی (ره) استاد امام بخاری (ره) از منسلکان مکتب ظاهریان بود [و امام ابوحنیفه (ره) نسبت به مذهب ظاهریان روی خوشی نداشت و با آن مخالف می‌ورزید] و ظاهریان نیز نسبت به ایشان مخالفت شدیدی داشتند. لذا بخاری (ره) نیز از اثرات مخالفتهای استاد خویش مصون نمانده بود.

شیخ عبدالوهاب شعرانی (ره) در «المیزان الکبری» نقل کرده است که در ابتدا سفیان ثوری (ره) نیز از این سخنان وهم آمیزی که بعضی از مردم انتشار می‌دادند تأثیر پذیرفته بود [و معتقد شده بود که] امام ابوحنیفه (ره) قیاس را بر نصوص مقدّم می‌شمارد تا اینکه روزی نزد سفیان ثوری، مقاتل بن حیان و جعفر صادق (ره) باریافتند و پیرامون مسایل مختلفی که از صبح تا ظهر بطول انجامید به گفتگو پرداختند. در این گفتگو [که در فضایی از صمیمیّت، منطق و استدلال و بر اساس احترام متقابل دایره شده بود] امام ابوحنیفه (ره) دلایل مذهب خویش را [به تفصیل و بر اساس کتاب و سنت] بیان داشت در پایان [گفتگو] تمام بزرگان یاد شده دستهای ایشان را بوسیده و گفتند: «أنت سیّد العلماء فاعف عنا فیما مضی منا من وقیعتنا فیک بغیر علم».

۵- اعتراض پنجم:

ولید بن مسلم (ره) می گوید: «قال مالک بن أنس أیذکر أبوحنیفة في بلادکم قلت: نعم. فقال: ما ینبغي لبلادکم أن تسکن». در جواب این [اعتراض] شیخ عبدالوهاب شعرانی (ره) در «المیزان الکبری» می‌نویسد که به گفتهٔ حافظ مزنی (ره) راوی این روایت یعنی ولید بن مسلم ضعیف است. و اگر به فرض این سخن امام مالک (ره) ثبوتی هم داشته باشد معنی آن اینست که در آن شهری که مانند امام ابوحنیفه (ره) موجود باشد نیازی به عالمان دیگر نیست.

٦- اعتراض ششم:

روایات امام ابوحنیفه (ره) در «صحاح سته» موجود نیست. و این دلیلی است که مرویات ایشان نزد امامان «صحاح سته» قابل استدلال نبوده است.

جواب آن اینکه، این اعتراض بیش از حدّ سطحی و عامیانه است. چرا که ننوشتن امام بخاری (ره) روایات امام جلیل القدری مانند ابوحنیفه (ره) را نمی‌توان دلیلی بر ضعف ایشان دانست و آن را بعنوان اهرمی برای تضعیف وی استفاده کرد. زیرا که این سخن نیز بروشنی واضح است که امام بخاری (ره) از مرویّات امام شافعی (ره) نیز هیچ روایتی را در کتاب خویش نقل نکرده است. و بلکه از امام احمد بن حنبل (ره) که استاد امام بخاری (ره) است و وی مدتی طولانی در مصاحبت ایشان بوده، در تمام «صحیح بخاری» بجز دو روایت منقول نیست. یکی تعلیقاً منقول است و دیگری را به واسطه شخصی دیگر روایت کرده است. همچنان که امام مسلم (ره) در صحیح خود از امام بخاری (ره) هم چیزی روایت نکرده در حالی که ایشان استاد وی است. و این در حالی است که در مسند خویش بجز سه روایت از مرویّات امام مالک (ره) در نیاورده است. در صورتی که مسند امام مالک (ره) صحیح ترین اسانید بشمار آمده است.

آیا از آنچه نقل کردیم می‌توان گفت که امام شافعی، امام مالک و امام احمد همگی ضعیف اند؟ در این زمینه حقیقت مطلب را علامه زاهد کوثری (ره) در حاشیه «شروط الائمة الخمسة للحازمی» نوشته که در حقیقت امامان «صحاح ستّه» همّت خویش را در جهت حفظ و جمع آوری احادیثی صرف می‌نمودند که از نابودی آنها بیمناک بودند. علی رغم امامان بزرگ چون امام ابوحنیفه، امام مالک، امام شافعی و امام احمد (ره) که تعداد شاگردان و مقلّدان آنان بقدری زیاد بود که اندیشهٔ نابودی روایات آنان در پایین‌ترین ضریب احتمال قرار

داشت. بدین خاطر امامان «صحاح ستّه» برای حفظ و جمع آوری روایات آنان هیچ نیازی احساس نکردند. بزرگترین ایرادی که به امام اعظم (ره) وارد می‌شود اینستکه او قیاس را بر نصوص مقدّم می‌داشت. پاسخ آن ساده است و آن اینکه، این سخن کاملا غلط و خلاف واقعیت است. [اتفاقاً] بعکس، ایشان بعضی اوقات حدیث متکلّم فیه را نیز بر قیاس ترجیح می‌داد و قیاس را رها می کرد. چنانچه در مسئلهٔ نقض وضو به قهقهه، ایشان قیاس را وانهاد. حال آن که احادیث این باب که همه متکلّم فیه‌اند و امامان دیگر آنها را وانهاده و بر قیاس عمل کرده‌اند.

در این زمینه شیخ عبدالوهاب شعرانی (ره) که خود از منسلکان مسلک شوافع است در کتاب «المیزان الکبری» فصل مستقلی تحت عنوان «فصل فی ضعف قول من نسب الإمام أباحنیفة إلی أنه یقدّم القیاس علی حدیث رسول الله ﷺ» در آورده است. وی در همین فصل می‌فرماید: «إعلم أن هذا الکلام صدر من متعصب علی الإمام متهور فی دینه غیر متورع فی مقالته غافلا عن قوله تعالی: إن السمع و البصر و الفؤاد کل أولئک کان عنه مسوولاً. و عن قوله تعالی: ما یلفظ من قول إلاّ لدیه رقیب عتید. و قد روی الإمام أبوجعفر الشیزاماری (نسبة إلی قریة من قری بلخ) بالسند المتصل إلی الإمام أبی حنیفه (ره): کذب والله و إفتری علینا من یقول عنا أننا نقدم القیاس علی النص و هل یحتاج بعد النص إلی قیاس و کان (ره) یقول نحن لانقیس إلاّ عند ضرورة شدیدة و ذلک أننا ننظر أولاً فی دلیل تلک المسالة من الکتاب والسنة وأقضیة الصحابة فإن لم نجد دلیلاً قسنا حنیئذ و فی روایة أخری کان یقول ما جاء عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فعلی الرأس والعین بأبی هو و أمی‌و لیس لنا مخالفة و ما جائنا عن أصحابه تخیرنا و ما جاءنا عن غیرهم فهم رجال و نحن رجال».

علاوه از این، شیخ شعرانی (ره) [در جای دیگر] می‌نویسد: «إعلم یا أخی إنی لم أجب بالصدر و إحسان الظن فقط کما یفعل بعض و إنما أجبت عنه بعد التتبع و الفحص فی کتب الأدلة و مذهبه أول المذاهب تدویناً و أخرها انقراضاً کما قال بعض أهل الکشف»

بر امام ابوحنیفه (ره) این ایراد را نیز گرفته اند که اغلب مستدلّات ایشان هیچ بنیه ای در «علم حدیث» ندارد. جواب تفصیلی این ایراد در طرح تفصیلی مسائل خواهد آمد– إن شاء الله.

البته امام شعرانی (ره) جوابی کلی داده و گفته است که من روی ادلهٔ امام ابوحنیفه عمیقاً غور و تدبر نمودم و بدین نتیجهٔ روشن دست یافتم که دلایل ایشان یا مأخوذ از قرآن است، یا

احادیث صحیح، یا احادیث حسن و یا از احادیث ضعیفی که بدلیل تعدّد طرق بدرجهٔ حسن رسیده است. هیچ دلیلی [از ادلهٔ امام] پایین‌تر از آنچه گفتیم نیست-انتهی کلامه.

علاوه از اینها، اگر اصول و ضوابط تصحیح احادیثی که تفصیل آنها گذشت در خاطرتان باشد پاسخ به این ایراد آسان خواهد بود و برای یک شخص منصف [و اهل استدلال و منطق که معتقد و متعهد به تفاهم دینی و بار ارزشی منطق و گفتگو باشد] مقدار مطالبی که نگاشته شد می‌تواند مبیِّن حق و انصاف باشد. [البتهٔ] برای تفصیل بیشتر؛ کتابهای مندرجهٔ حسب ذیل مفید و موثر است:

۱- إنجاء الوطن علی الإزدراء بإمام الزمن. مولانا شیخ ظفر أحمد عثمانی نور الله مرقده.

۲- الرفع والتکمیل فی الجرح و التعدیل. امام عبدالحی لکهنوی مع تعلیقة للشیخ عبد الفتاح أبوغدّة الحلبی.

۳- مقدمة التعلیق الممحد. للشیخ الکهنوی (ره).

۴- الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء. للحافظ ابن عبد البر الاندلسی.

۵- تبییض الصحیفة بمناقب الامام ابی حنیفة. لجلال الدین السیوطی.

ـ والله سبحانه وتعالی اعلم بالصواب والیه المرجع و المآب.

مسالهٔ تقلید امامان

در این مساله نمی‌توان کمترین تردیدی بخود راه داد که اطاعت خدایتعالی و رسولش بر هر مسلمان [اعم از مرد وزن] فرض است. و حتی اطاعت رسولخدا ﷺ نیز بدین دلیل فرض است که آنحضرت ﷺ شارح احکام خدای تعالی است وگرنه سوای خدایتعالی هیچ ذاتی مطاع بالذات نیست. با این حال کاملاً بدیهی است که این کار از یک فرد عادّی عامی [غیر عالم به علوم دینی و لو در هر سطحی از سطوح علوم اجتماعی و علوم تجربی و انسانی هم که باشد که قطعاً در علوم دینی و شرعی از عوام بشمار است][1] نه این امکان وجود دارد که مستقیماً

۱- امروزه متأسفانه گروهی از تحصیلکردگان جوامع اسلامی که بحمد الله دارای استعدادهای سرشار نیز هستند و در علوم تجربی و انسانی توانسته اند صلاحیت ها و خلاقیت های فکری خوبی از خود نشان بدهند. در زمینه مسائل و قضایای دینی اعم از اعتقادی و عملی (عقیدتی و تشریعی) که قطعاً در این زمینه جزو عوام بشمار می روند اظهار نظرهایی می کنند که بدور از علم و فضل آنهاست واین حرکتی خطرناک و هشدار دهنده است و اگر بدین صورت ادامه یابد صدرصد در آینده مسئله ←

منشاء خشنودی خدایتعالی را معلوم سازد و نه این امکان متصوَّر است که بدون واسطه به رسول اکرم مراجعت نموده و علم احکام الهی را با آسانی حاصل نماید.

لذاستکه اکنون تنها راه اطاعت خدایتعالی و رسولش ﷺ اینستکه به کتاب خدا یعنی قرآن کریم و اقوال و افعال آنحضرت ﷺ یعنی سنت مراجعه نمایند.

برخی از احکام قرآن وسنت قطعی الثبوت و قطعی الدلالت می‌باشند و در آنها هیچ گونه ابهام و اجمالی وجود ندارد و در ادلّه نیز هیچ نوع تعارضی دیده نمی‌شود. مثلا حرمت زنا، فرضیّت نمازهای پنجگانه، صوم، زکات و عدم جواز نکاح محرَّمات و غیره. این قسم از احکام را هر شخص از قرآن و سنت می‌تواند بفهمد. طبیعی است که اینگونه مسائل نه محل اجتهاد است و نه محل تقلید.

البته قسم دوم احکام و سنت، احکام و سنتی اند که در آنها نوعی ابهام یا اجمال و تعارض ادلّه بچشم می‌خورد. مثلا در قرآن کریم آمده «المطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» در این آیه، کلمهٔ «قروء» از نظر لغت، لفظی مشترک است. هم به معنی خون حیض می‌آید و هم به معنی طهر. حال پرسش اینستکه به کدامیک از معنای آن باید عمل کرد و همچنین در حدیث آمده: «من لم یذر المخابرة فلیؤذن بحرب من الله و رسوله» در این حدیث از مخابرت یعنی مزارعت ممانعت به عمل آمده است. و مزارعت چندین صورت دارد و در حدیث هیچ صورت خاصی متعین نگردیده است که [مثلاً] کدام صورت رواست و کدام صورت ناروا. و یا از یکطرف در حدیث وارد شده:«لاصلوةَ لمن لم یقرء بفاتحهٔ الکتاب» که مقتضای ظاهری آن، قرائت فاتحه برای امام، مقتدی و منفرد است. ولی از طرفی حدیث دوم چنین می گوید: «من کان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» که مقتضای این حدیث [بر خلاف حدیث یاد شده] واجب نبودن هیچ نوع قرائت برای مقتدی است.

برای رفع تعارض ظاهری از میان دو حدیث فوق یک راه اینستکه گفته شود حدیث نخست اصل است و مراد از قرائت در حدیث دوم [که فرع بر حدیث نخست است] قرائت فاتحه نیست بلکه قرائت سوره می باشد. و راه دوم اینکه، بگوییم حدیث دوم اصل است و طرف خطاب در حدیث اول [که فرع بر حدیث دوم است] فقط امام و منفرد می باشد. و مقتدی مخاطب حدیث نیست. حال سوال اینستکه از این دو صورت کدام را باید بر گزید؟

ساز خواهد بود و نوعی آزاد اندیشی افراطی و افسارگسیخته را دامن خواهد زد که بدون شک کیان شریعت اسلامی آسیب جدی خواهد دید.

این نوع مسائل به کثرت در تشریح قرآن و سنت مشهود است. در چنین شرایط و اوضاعی فقط دو راه موجود است. یک راه اینستکه در اینگونه موارد صرفاً بر عقل و دانش خویش اعتماد کرده و با متعین ساختن و ترجیح بخشیدن یک طرف بر آن عمل نماییم. و راه دوم اینکه، ما بجای اینکه بر عقل و دانش خویش متکی باشیم نگاهی به پیشینیان صالح خود بیفکنیم آنان چه طرز عملی را اختیار نموده‌اند. و از میان گذشتگان بر علم هر عالم مجتهدی که اعتماد بیشتری داشته باشیم در قول و عمل از او پیروی نماییم. همین طریق دوم است که در اصطلاح تقلید خوانده می‌شود.

اگر بدین امر خطیر دینی نگاهی منصفانه افکنده شود، هیچ شبهه‌ای باقی نمی‌ماند که از میان این دو روش، روش نخست خطر بیشتری دارد، در آن قطعاً امکان گمراهی بیشتر است. و این چیزی است که کم خردترین فرد نیز منکر آن نیست. چرا که علم و تقوای ما هیچ نسبتی با علم و تقوای اسلاف ندارد - [چه نسبت عالم خاک را با عالم پاک].

امامان مجتهد اولاً؛ خیلی بیشتر از ما به عهد رسالت نزدیک بوده‌اند. بدین دلیل آنان بیش از ما به محیط قرآن؛ نزول آن، شأن نزول [آیات] و شأن ورود سنت آشنایی داشته اند. ثانیاً؛ خدایتعالی قوت حافظه و علم و فضلی که به آن بزرگواران بخشیده بود هیچ شخصیتی در مقام و منزلت با آنان برابری نمی‌کند. ثالثاً؛ خدایتعالی عقاید و معارف کلام خویش و رسولش را برای شخصی که همّت خویش را در راه نافرمانی و عصیان بکار می گیرد آشکار نمی‌سازد.

لذاستکه برای فهم ادراک عمیق مراد صحیح قرآن و سنت به علاوهٔ علم و تبحر [در کتاب و سنت]، به داشتن تقوا [و پرهیزگاری] نیاز مبرم است. اینجاست که هرگاه ما حالات خویش را در مقام مقایسه با حالات امامان مجتهد می‌سنجیم بدون تردید نسبت عالم خاک به عالم پاک در نظرمان مجسم می گردد. بنابر این هر انسان عاقل و محکمه پسندی از دو راه مذکور، لزوماً راهی را بر می گزینند که بجای اعتماد بر خرد و دانش خود، بر خرد و دانش یکی از مجتهدان اعتماد نموده و مطابق آن عمل کند و همین را در اصطلاح «تقلید» می گویند.

اصولیان، «تقلید» را اینگونه تعریف کرده‌اند: «العمل بقول إمام مجتهد من غير مطالبة دليل». با توجه به تعریف فوق، بعضی از مردم این را مطرح کرده‌اند که حرف هر کسی را بدون دلیل پذیرفتن و قول او را حجت دانستن شرک است. ولی با اندکی تأمل در تعریفی که ما در بالا از «تقلید» ارائه دادیم اعتراض یاد شده خود بخود منتفی میگردد. چرا که پیروی از قول مجتهد

بدین معنی نیست که وی شارع و یا مطاع است، بلکه از وی بعنوان شارحی که کتاب و سنت را تشریح می‌نماید پیروی می‌شود. و شاهد صدق مدعای ما آندسته از احکام قطعی الثبوت و قطعی الدلالتی اند که در آنها از هیچ امام مجتهدی پیروی نمی‌نمائیم.

پس ما فقط در آن بخش از احکام به امام مجتهد مراجعه می کنیم که در آنها بنا به ابهام و یا تعارض، در تشریح قرآن و سنت با معضل و دشواری روبرو شویم. اینکه در تعریف تقلید، عبارت «من غیر مطالبة دلیل» آورده شده نباید دچار این مغالطه شد که مجتهد بالذات اطاعت می‌شود. بلکه حقیقت اینستکه مراجعه به مجتهد بدین خاطر است که ما به وی اعتماد داریم که نزد وی دلایل محکم و متینی از قرآن و حدیث بر صحت قول او موجود است و ما هم صرفاً بدین دلیل از وی مطالبهٔ دلیل و یا ادلّه نمی کنیم که در خود، آن قدرت و قوت اجتهادی یی که بتوان به کمک آن در ادلّه إعمال نظر کرد و دلیلی را بر دلیل دیگری ترجیح داد نمی‌بینیم. بنابر این ما برگزیدن قول مجتهد را مشروط بر فهم دلیل وی نمی‌دانیم زیرا در بسیاری از احکام فهم دلیل برای ما ممکن و در بسیاری احکام دیگر دشوار و حتی غیر ممکن است.

از سخن فوق این اعتراض غیر مقلّدان نیز منتفی می‌شود که وقتی «تقلید» نام عمل بدون دلیل است پس به چه دلیل مقلّدان در تصنیفات و تقریرات خویش از ادلّه بحث می کنند؟

حاصل جواب سخنان فوق این بود که دانستن دلایل مجتهد هیچ منافاتی با تقلید ندارد. البته منوط قرار دادن پیروی از امام بر مطالبهٔ دلیل منافی «تقلید» است. لذاستکه هر کوششی در کسب آگاهی از ادلّه را نمی‌توان مستلزم مخالفت با تقلید دانست.

انواع تقلید

در یک نگاه کلی تقلید بر دو قسم است:

۱- تقلید مطلق:

نوع نخست تقلید آنست که از یک امام و مجتهد معین و مشخص پیروی نشود. بلکه در مسائل مختلف از امامان متعددی متابعت گردد. این نوع را «تقلید مطلق» و یا تقلید غیر شخصی می‌خوانند.

۲- تقلید شخصی:

نوع دیگر تقلید آنست که از یک امام و مجتهد مشخص و معین پیروی گردد. و در کلیهٔ

مسائل و قضایا به وی مراجعه شود. این را «تقلید شخصی» می گویند. در هر دو نوع فوق، غایت قصوی اینستکه شخصی که در خود این صلاحیّت و قدرت را نمی‌بیند که مستقیماً احکام را از قرآن و سنّت استنباط کند بر قول کسی که از حیث تقوا و علم معتمد علیه اوست عمل کند و این همان چیزی است که جوازش و بلکه وجودش از قرآن و سنّت ثابت است.

قرآن و تقلید

اصول و ضوابط تقلید از امامان مجتهد، در خود قرآن کریم بیان گردیده است و آن بشرح ذیل است:

۱- در سورهٔ نساء آمده: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءامَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِى الأمرِ مِنكُم﴾ در این آیه به اطاعت از اولی الأمر تصریح شده است. بعضی از مفسّران در تفسیر «أولوالأمر» می گویند مراد از آن امراء و حکام‌اند. لیکن جماعت بزرگی از مفسّران آن را به عالمان مجتهد معنی کرده‌اند. چنانچه از حضرت عبد الله بن عباس، حضرت جابر بن عبد الله حضرت حسن بصری ، حضرت عطاء بن ابی رباح، حضرت عطاء بن سائب و حضرت ابوعالیه (ره) و دیگران همین تفسیر منقول است- کما فی تفسیر جریر.

در تفسیر کبیر، امام رازی (ره) همین را راجع قرار داده است. مطابق این تفسیر، آیهٔ فوق، دلیل واضحی بر ثبوت و صحت تقلید است. چرا که بموازات اطاعت خدای تعالی و رسولش به، اطاعت از عالمان مجتهد نیز فرمان داده شده است. گویا مفهوم آیه اینستکه: [تنها] راه اطاعت خدایتعالی و رسولش، اطاعت عالمان است. برخی از غیرمقلّدان در اینجا این ایراد را مطرح ساخته‌اند که- خدایتعالی بعد از آیهٔ فوق، می‌فرماید: «فَإِن تَنَازَعتُم فِى شَىءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَ الرَّسُولِ» که خواستهٔ آن اینست که در هر امری که میان عالمان اختلافی بروز کند در آنجا بجای تقلید از اشخاص دیگر می‌بایست آن را به خدایتعالی و رسولش ارجاع داد. یعنی باید دید کدام قول بیشتر با قرآن و سنّت مطابقت دارد و این، منافی تقلید است. جواب آن در یک عبارت ساده اینست که در «فَإِن تَنَازَعتُم» مخاطب، مجتهدان‌اند نه عوام. و این وظیفه مجتهدان است که در صورت بروز اختلاف نظر در یک مسئله، باید ببینند که قول کدامیک از آنها با قرآن و سنّت موافق تر است. چنانچه نوّاب صدیق حسن خان (ره) از عالمان معروف و مشهور اهل حدیث در تفسیر «فتح البیان» ذیل آیهٔ فوق می‌نویسد: «و الظاهر أنه خطاب مستأنف موجّه

للمجتهدین». زمانیکه مخاطب آیه مجتهدان قرار داده شدند، دیگر هیچ تعارض و منافاتی بین مفهوم آیۀ فوق و تقلید بر جای نخواهد ماند.

۲- در سوره نساء آمده: ﴿ وَ إذَا جَاءَهُم أمرٌ مِنَ الأمنِ أوِ الخَوفِ أذَاعُوا بِهِ وَ لَورَدُّوهُ إلَى الرَّسُولِ وَ إلَى أولِی الأمرِ مِنهُم لَعَلِمَهُ الَّذِینَ یَستَنبِطُونَهُ مِنهُم﴾ شأن نزول آیه این است که در زمان جَنگ گروهی از منافقان به انتشار برخی اکاذیب دست یازیدند و بعضی از مسلمانان ساده لوح هم که بر آن اکاذیب اعتماد کرده بودند به نقل و اشاعۀ آنها پرداختند. بدینسان این اکاذیب در سطح شهر منتشر شد و بر اثر آن نظم و آرامش شهر به هم خورد. در این هنگام بود که در قرآن کریم این دستور نازل گردید که مسلمانان هنگام شنیدن هر نوع سخن کذبی باید پیش از اشاعۀ آن به فقیهان صحابه مراجعه و مراتب قضیه را اطلاع آنان برسانند تا بدینوسیله، آنان در جهت چاره اندیشی و شناسائی راه حل مناسب بکوشند. گر چه این آیه در یک واقعۀ خاص نازل گردیده ولی این قاعده از مسلّمات اصول تفسیر است که: «العبرة بعموم اللفظ لالخصوص السبب». لذاستکه در این آیه، جواز اصولی تقلید تثبیت شده است. چنانچه امام رازی (ره) در تفسیر کبیر و امام ابوبکر جصاص (ره) در «احکام القرآن» از این آیه بر مشروعیّت تقلید استدلال کرده‌اند.

برخی غیرمقلّدان آن را استدلالی بعید می‌دانند. ولی نوّاب صدیق حسن خان (ره) در تفسیر «فتح البیان» از این آیه بر حجیّت قیاس استدلال کرده است. اگر از این آیۀ قرآنی بتوان بر حجّت بودن قیاس استدلال کرد، بطریق اولی استدلال از آن بر صحّت و استواری «تقلید» منطقی تر و عقلائی تر خواهد بود.

۳- ﴿ فَلَولاَنفر مِن کُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طَائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیُنذِرُوا قَومَهُم إذَا رَجعُوا إلَیهِم لَعَلَّهُم یَحذَرُون﴾

در آیۀ فوق، بدین نکته تصریح شده که نبایستی کلیۀ مردم به یک کار اشتغال ورزند. بلکه گروهی به جهاد پرداخته و گروهی دیگر به کسب علم بشتابد. سپس آموختگان علم به مجاهدان تعلیم کنند. و کاملاً واضح است که بر مجاهدان پذیرفتن اقوال ایشان واجب است و این چیزی جز تقلید نیست.

۴- ﴿ فَاسئَلُوا أهلَ الذِّکرِ إن کُنتُم لاتَعلَمُون﴾ در این آیه، بدین اصل زیربنایی اشاره گردیده که شخص بی دانش باید برای کسب آگاهی های لازم و دانستنی های ضروری دین، نزد

صاحبان علم باریابند. گرچه این آیه، دربارهٔ اهل کتاب نازل شده لیکن بر اساس قاعده «العبرة بعموم اللفظ لالخصوص السبب» از آن، این اصل و مبنا بدست می‌آید که شخص غیر عالم می‌بایست به شخص عالم مراجعه کند و همین را «تقلید» می‌نامند.

حدیث و تقلید

۱-در «جامع ترمذی»، «سنن ابن ماجه»، «مسنداحمد» و سایر کتب این حدیث مروی است: «عن حذیفة قال رسول الله ﷺ إنی لاأدری ما بقائی فیکم فاقتدوا باللذین من بعدی أبی بکر و عمر رضی الله عنهما».

در این حدیث، دستور اقتداء داده شده است. و کلمهٔ «اقتداء» به معنی اطاعت از یک شخص در امور انتظامی[و به عبارت دیگر در امور دولتی] نیست. بلکه به معنی اطاعت و پیروی در امور دینی است.

۲-در «صحیح بخاری»[1] مروی است که گروهی برای شرکت در نماز جماعت با تأخیر می‌آمدند. آنحضرت ﷺ با تأکید به آنان فرمود برای شرکت در نماز جماعت شتاب کنند و در صف های نخست جای گیرند. در این ارشاد، چنین می‌فرماید: «إئتموا بی والیأتمّ بکم من بعدکم». مقصود حدیث اینستکه آندسته از کسانیکه در صف اول جای می گیرند آنحضرت ﷺ را ببینند [و در گزاردن نماز بطور صحیح] به وی اقتدا کنند. چرا که نسلهای بعدی، از صحابهٔ کرام تقلید خواهند کرد. چنانچه حافظ ابن حجر در «فتح الباری» شرح این حدیث را آورده و می‌نویسد: «و قیل معناه تعلموا منی أحکام الشریعة و لتعلم منکم التابعون بعدکم و کذلک أتباعهم إلی إنقراض الدنیا»

۳- در «مشکوة المصابیح» بنقل از «المدخل» تألیف امام بیهقی (ره) از حضرت ابراهیم بن عبدالرحمن العذری رضی الله عنه روایت است که آنحضرت ﷺ ارشاد فرمود: «تحمل العلم من کل خلف عدوله ینفون عنه تحریف الغالین و إنتحال المبطلین و تأویل الجاهلین».

در این حدیث تأویلات جاهلان نکوهش شده است. و روی این نکته تأکید شده که ردّ تاویلات آنان، از وظایف و مسوولیت های عالمان می باشد. و از این روایت بدین مطلب بالصراحه، اشاره شده که کسانی که در علوم قرآنی و روایی نمی‌توانند به شایستگی اعمال نظر

۱- صحیح بخاری ۹۹/۱، کتاب الصلوة. ذیل باب الرجل یأتم بالأمام و یأتم الناس بالمأموم.

نموده و به اجتهاد بپردازند حق ندارند با اتکای به فهم خود دست به تأویلات ناصحیح مفاهیم و معنای قرآن و سنت بزنند. در صورت لزوم بایستی به عالمان [متبحر و متخصص در قرآن و سنّت] مراجعه نمایند و مسائل و مطالب دینی و شرعی را از آنان جویا گردند. و نام همین عمل، تقلید است.

گفتنی است که در قرآن و سنّت کسی می‌تواند [و اجازه دارد] مفاهیم و معانی را تأویل کند که فهم صحیحی از قرآن و سنّت داشته باشد. البته [جالب اینجانب که] در حدیث، چنین شخصی [که معلومات اندکی در قرآن و سنّت داشته باشد] نیز جاهل تلقی شده و پر واضح است که اندک بودن علم و دانش در قرآن و سنّت برای عملیاتی کردن استنباط و استخراج احکام کافی نخواهد بود.

تقلید مطلق در عهد صحابه

به همین دلیل در عهد صحابهٔ کرام ﷺ هر جایی که از اجتهاد، الگوهایی را سراغ می گوییم در آنجا به الگوهایی از تقلید نیز می‌رسیم. و این چیزی است که در عهد صحابه به کثرت با آن روبرو هستیم.

پر واضح است که آندسته از اصحابی که نمی‌توانستند مستقیماً و بدون وساطت شخصی دیگر با مراجعه به قرآن و سنّت به استنباط احکام اقدام ورزند به فقیهان صحابه مراجعه نموده و مسائل را از آنان می‌پرسیدند و فقیهان صحابه نیز به سوالات شان به دو طریق پاسخ می‌دادند: ۱- گاهی پاسخ با بیان دلیل بود ۲-و گاه پاسخ بدون بیان دلیل بود. البته در زمان صحابه تقلید شخصی [آنچنان که بعدها اهمیّت یافت] چندان ضروری تلقی نمی‌شد و تا آن موقع هم تقلید مطلق و هم تقلید شخصی توأمان مروَّج بود.

در عصر صحابه به نمونه های فراوانی از تقلید مطلق می‌توان دست یافت. زیرا هر صحابی فقیه در مکتب تحت نفوذ خویش فتوا می‌داد، و سایرین از آنان تقلید می کردند علامه ابن قیم در کتاب خود «اعلام الموقِّعین» می‌نویسد که: «والذین حفظت عنهم الفتوی من إصحاب رسول الله ﷺ مائة ونیف و ثلاثون نفساً ما بین رجل و إمرأة». تمام فتواهای این بزرگواران نمونه هایی از تقلید شخصی اند. بلکه از روایات فراوانی بدست می آید که نه فقط از قول که از عمل صحابه نیز تقلید می‌شود.

برای مثال در «مؤطا مالک» روایت است که حضرت عمر فاروق، حضرت طلحه را دید که در زمان احرام لباس رنگین پوشیده بود. به وی ایراد گرفت، حضرت طلحه در پاسخ گفت: «این رنگ خوشبو نیست». حضرت عمر فاروق ﷺ فرمود: «إنکم أیها الرهط أئمة یقتدی بکم الناس فلوأن رجلاً جاهلاً رأی هذا الثوب لقال إن طلحة بن عبیدالله قد کان یلبس الثیاب المصبغة فی الإحرام فلاتلبسوا أیها الرهط من هذا الثیاب المصبغة»[1]

تقلید شخصی در عهد صحابه

همچنین در عهد صحابه، نمونه های فراوانی از «تقلید شخصی» نیز بچشم می‌خورد که از میان آنها چند نمونه حسب ذیل است:

۱- در «صحیح بخاری»[2] از حضرت عکرمه ﷺ روایت است: «إن أهل المدینه سئلوا ابن عباس عن إمرأة طافت ثم حاضت قال لهم تنفر. قالوا: لانأخذ بقولک و ندع قول زید». همین روایت در «معجم إسماعیلی» از طریق عبدالله ثقفی نیز منقول است.

در این روایت، این الفاظ اهل مدینه منقول است که: «لانبالی أفتیتنا أو لم تفتنا زید بن ثابت یقول لاتنفر». و در «مسند ابوداود طیالسی» از آنان این الفاظ مروی است: «لانتابعک یا ابن عباس و أنت تخالف زیداً». از این روایات با وضاحت تمام معلوم می‌گردد که این بزرگان [امت] از حضرت زید بن ثابت تقلید شخصی می‌کردند.

به این دلیل که اینان فتوای صحابی [جلیل القدری] مانند حضرت ابن عباس را نپذیرفتند و علت رد کردنشان نیز چیزی جز این نبود که آنان می گفتند این فتوای وی بر خلاف فتوای زید است و حضرت ابن عباس ﷺ نیز بر آنان این ایراد را وارد نساخت که شما بر اثر تقلید شخصی مرتکب معصیت و گناه [شده و] می‌شوید. صرفاً این پیشنهاد را به آنان داد که با مراجعه به حضرت ام سلیم ﷺ پیرامون مسأله به تحقیق بیشتر پرداخته و مجدداً خدمت حضرت زید بن ثابت ﷺ باریابند. به پیشنهاد وی عمل شد و حضرت زید روی حدیث تحقیق بعمل آورد و از قول سابق خود برگشت. این [واقعه] در روایات مسلم و دیگران مصرَّح است.

۱- اخرجه موطا فی الحج فی باب لبس الثیات المصبغة فی الاحرام و احمد فی مسنده ۱۲/ ۱۹۲ فی احادیث عبدالرحمان بن عوف.

۲- صحیح بخاری ۲۳۷/۱ کتاب الحج تحت باب اذا حاضت المراة بعد ما افاضت.

بهرحال از این داستان، این نکتهٔ [مهم] واضع می گردد که این بزرگواران که از اهالی مدینه بودند از حضرت زید بن ثابت «تقلید شخصی» می کردند.

۲- در «صحیح بخاری»[1] از حضرت هرمز بن شرحبیل ﷺ مروی است که بعضی از مردم از حضرت ابوموسی اشعری ﷺ مسألهای پرسیدند. ایشان بدان جواب داد و مضافاً گفت از حضرت عبدالله بن مسعود ﷺ نیز سوال کنند. خدمت حضرت عبدالله بن ﷺ مسعود باریافتند و رأی حضرت ابوموسی اشعری ﷺ را نیز ارائه کردند ایشان بر خلاف فتوای وی فتوا داد. نزد حضرت ابوموسی اشعری ﷺ [رفته] فتوای حضرت ابن مسعود را به اطلاع وی رساندند. ایشان فرمود: «لاتسئلونی مادام هذا الحبر فیکم».

و در «مسنداحمد»[2] کلمات روایت فوق چنین آمده: «لاتسئلونی عن شئ مادام هذا الحبر بین أظهرکم». در اینجا حضرت ابوموسی اشعری ﷺ به سوال کنندگان این پیشنهاد را داد که هر مسأله را [از میان صحابه دیگر] فقط از عبدالله بن مسعود ﷺ بپرسند و تقلید شخصی یعنی همین و لا غیر.

۳- در «ابوداود»، «ترمذی» و کتب دیگر این واقعه مشهور منقول است که حضرت رسولخدا ﷺ حضرت معاذ بن جبل ﷺ را بسوی یمن گسیل داشت. و وی را نسبت به مأخذ و منبع شریعت [و کیفیت استنباط احکام و مفاهیم شرعی] رهنمون ساخت آنچه در این داستان به نیکی واضح است اینکه در این جریان [مهم و تاریخی] حضرت معاذ بن جبل ﷺ صرفاً به عنوان یک استاندار به یمن فرستاده نشد. بلکه بعلاوهٔ آن در مقام یک قاضی و مفتی نیز [جهت حلّ و فصل مسائل مشکلات دینی و مشاجرات شرعی] مأموریّت یافت. لذاستکه برای مردم یمن گزیری جز «تقلید شخصی» از ایشان نبود [و وقتی که ایشان در یمن استقرار یافت] مردم یمن از ایشان «تقلید شخصی» می کردند.

گروهی از غیرمقلّدان دربارهٔ این واقعه، اینطور اظهار نظر می نمایند که حضرت معاذ بن جبل ﷺ قاضی بود نه مفتی، ولی این طرز فکر کاملاً از صواب بدور است. در «صحیح بخاری»[3] از حضرت اسود بن یزید ﷺ روایت شده که: «أتانا معاذ بن جبل بالیمن معلماً أو أمیراً فسئلناه عن رجل توفی و ترک إبنته و أخته. فأعطی الإبنة النصف و الأخت النصف»

۱- صحیح بخاری ۲ /۹۹۷. کتاب الفرائض. تحت باب میراث ابنة ابن مع ابنة.

۲- مسند احمد ۱ /۴۶۴. فی احادیث عبدالله بن مسعود.

۳- صحیح بخاری ۲ /۲۹۷. کتاب الفرائض. باب میراث البنات.

از این روایت کاملاً واضح است که ایشان در مقام و مسند یک مفتی فتوا صادر نموده و در مسألهٔ مورد بحث، هیچ گونه دلیلی هم برای صدور فتوای خود بیان نکرده است و اهل یمن هم آنرا از روی تقلید محض پذیرفته اند. بهر صورت، در عهد صحابه نظایر و الگوهای تقلید مطلق و تقلید شخصی هر دو به کثرت دیده می‌شد. و واقعیت هم همین است که با اعتبار اینکه هر دو روش ثبوت تاریخی دارند هر دو هم جائزاند. و همانگونه که اشاره کردیم در قرن های اولی بر هر دو روش بدون هیچ کراهتی عمل می‌شده است. لیکن عالمان بعدی و متأخّر بنا به برخی مصالح کلان [و جهت ایجاد نظم و انضباط مطلوب در میان امت عظیم اسلامی] بجای تقلید مطلق، خویش را به تقلید شخصی ملتزم ساختند. برای اینکه این مصالح دینی و انتظامی درست درک شوند نخست بخاطر سپردن این نکته ضروری بنظر میرسد که مطابق تصریحات بیشماری در قرآن کریم اتباع و پیروی از هوای نفسانی بیماری بسیار سنگینی است و یکی از صورتهای مختلف پیروی از هوی و هوس اینستکه حرام را حرام دانسته [و باز هم] مرتکب آن شود. و بدتر از آن اینکه، انسان بر اثر اتباع هوی از حرمت حرام بکلی استنکاف ورزد. این شکل از اتباع هوی بسیار بد است زیرا در اینصورت آدمی بر فعل خود هیچوقت دچار ندامت و پشیمانی نمی‌گردد. فقیهان امت، به نیکی پی برده بودند که در قرون اولی دیانت عمومیّت داشت و بهمین دلیل، در آن زمان در تقلید مطلق اندیشهٔ اتباع هوی نبود. ولی بعدها دیانت بشکل نخستین دوام نیافت [و معیارها شکسته شد]. لذا اگر همچنان دروازهٔ تقلید مطلق بازگذاشته می‌شد، مردم مطابق خواهشات نفسانی خویش به آن قول و نظر هر امامی متمایل می‌شدند که در آن سهولت و آسانی دیده می‌شد و این از جملهٔ گناهانی است که ناسازگاری آن با اسلام از چشم هیچ کس پوشیده نیست.

خود علامه ابن تیمیه (ره) در فتاوای خود این طرز عمل را شدیداً مورد ملامت و سرزنش قرار داده که بخاطر تبعیّت از خواهشات نفسانی گاهی قول یک امام برگزیده شود و گاه قول امام دیگری. و حقیقت مطلب اینستکه اگر بطور مطلق این آزادی داده شود که هر کس [مطابق با میل و رضای خویش] قول هر مجتهدی را که بخواهد برگزیند قطعاً دین بازیچه ای بیش نخواهد بود. زیرا نزد غالب محدثان، اقوالی که آنها بنوعی با خواهشات نفسانی سازگاری پیدا می کنند دیده می‌شود. بعنوان نمونه نزد امام شافعی ﷺ شطرنج بازی جائز است. و از حضرت عبدالله بن جعفر ﷺ جواز موسیقی منقول است. و از قاسم بن محمد (ره) نقل شده که وی تصویرهای

بدون سایه را بدون اشکال می‌دانست. و به طرف امام سحنون که از پیروان مذهب مالکی بود جواز وطی دبر با زوجهٔ خویش منسوب است. از امام احمد (ره) نقل شده که ایشان می گفت ابتدای روزه از طلوع آفتاب آغاز می‌شود. و مسلک ابن حزم ظاهری (ره) اینست که انسان با هر زنی که ارادهٔ نکاح نماید می‌تواند وی را برهنه ببیند. و این هم مسلک وی است که اگر زنی برایش حجاب کردن از یک مرد مشکل باشد برای وی جائز است که او را از پستان خویش شیر بدهد تا وی به جهت حرمت رضاعت مجاز به برداشتن حجاب شود. و مسلک حضرت عطاء بن ابی رباح (ره) است که اگر روز عید در روز جمعه واقع شد در آن روز ظهر و جمعه ساقط می‌شوند.

الغرض، اگر شخصی در جستجوی چنین اقوالی باشد و بخواهد بر آنها عمل نماید طبیعتاً از مجموعهٔ آن اقوال و اعمال، دینی ساخته و پرداخته می‌شود که بنیانگزار آن جز شیطان و نفس کس دیگری نخواهد بود. بدین جهت است که بعضی از پیشینیان گفته‌اند که: «من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام». و حافظ ابن حجر (ره) در «تلخیص‌الحبیر» سخن حضرت معمر (ره) را آورده که: «من أخذ بقول أهل المدینة فی إتیان النسآء فی أدبارهن و بقول أهل المکة فی المتعة و الصرف و بقول أهل الکوفة فی المسکر کان شرّ الرجال».

خلاصه اینکه، اگر به تقلید مطلق اجازه صریح داده می‌شد اندیشه ظهور این نوع از اتباع هوی و پیروی از خواهشات نفسانی شدت می گرفت. بنابر این عالمان در قرن چهارم هـق تقلید شخصی را واجب قرار دادند. حضرت شاه ولی الله [محدث دهلوی] (ره) در «حجة الله البالغة» این نظریه عالمان را می‌نویسد که:«و کان هذا هو الواجب فی ذلک الزمان». در اینجا [شاید در بعضی اذهان] این اشکال پیش آید که چیزی که در عصر صحابه واجب نبود چگونه بعدها واجب شد؟ حضرت شاه ولی الله [محدث دهلوی (ره)] در کتاب «الإنصاف فی بیان سبب الإختلاف» در جواب آن می‌نویسد که واجب بر دو قسم است. یکی واجب لعینه و دیگری واجب لغیره. واجب لعینه عبارت از آن چیزهایی است که در عهد رسالت واجب گردیده و بعد از آن عصر نمی‌توان بر آنها افزود. لیکن در «واجب لغیره» افزودن ممکن است. بدینصورت که مقصود از آن ادا کردن یک واجب باشد. ولی اگر در یک زمان برای اداء یک واجب فقط یک صورت و روش باقی بماند آن نیز واجب می گردد.

در عهد رسالت، حفاظت احادیث واجب بود. ولی نوشتن و کتابت واجب نبود. چرا که

در آن موقع امر حفاظت حدیث از طریق حافظه [و بخاطر سپردن] نیز دست یافتنی بود. اما زمانی که اعتماد بر حافظه ها تقلیل یافت. بجز از استفاده از روش کتابت هیچ راه دیگری برای حفاظت حدیث باقی نماند. بدین دلیل کتابت واجب شد. در عهد صحابه و تابعان نیز برای غیر مجتهد تقلید مطلق واجب بود. لیکن وقتی مجتهد مطلق خطرساز شد فقط تقلید شخصی متعین گردید. و اینکه حضرت شیخ الحدیث می‌فرمود که وجوب تقلید شخصی یک حکم شرعی نیست بلکه یک فتوای انتظامی‌است به همین مطلب اشاره دارد. نمونهٔ واضح آن قرآن کریم است که قبل از حضرت عثمان نوشتن آن با هر رسم الخطی جائز بود. لیکن حضرت عثمان ﷺ برای سد باب فتنه ای عظیم، تمام امت را بر یک رسم الخط متفق ساخت. و نوشتن قرآن را با رسم الخط دیگر ناجائز قرار داد. و این چیزی بود که امت بر آن اجماع کرد. حال هیچ شخصی نمی‌تواند این اعتراض را وارد سازد که چگونه یک غیر واجب، واجب قرار داده شد. کاملاً همین مسئله در زمینهٔ تقلید شخصی نیز هست که انصافاً آن هم جهت سد باب یک فتنه عظیم، واجب قرار داده شد.

مراتب مختلف تقلید

تا اینجا سخن دربارهٔ اثبات مطلق تقلید بود. البته نظر به صلاحیّت علمی مقلّد، تقلید مراتب مختلفی پیدا می کند، که [متأسفانه] در اثر عدم فهم صحیح و عقلائی از آن مراتب و درجات، گاهی اوقات منجر به افراط و تفریط می گردد. و بیشترین علل اعتراضات غیرمقلّدان همین عدم شناخت آنان به این فرق مراتب و درجات است. بطور کلّی باید یادآور شد که تقلید دارای مراتب و درجات چهارگانه ای است که هر کدام احکام خاص خودش را دارد [و آنها عبارتند از:]

۱- تقلید عوام:

اولین درجهٔ تقلید، تقلید عوام است. مقصود ما از عوام، سه طبقهٔ مردم‌اند: ۱-مردمانی که بکلّی از علوم عربی و اسلامی بی خبراند. هر چند در فنّ دیگری تخصّص و تبحّر داشته باشند. ۲- کسانی که به ادبیّات عرب آگاهی لازم دارند ولی در علوم اسلامی‌آشنایی اصولی و ضابطه‌مند ندارند. ۳- کسانی که بطور رسمی فارغ التحصیل شده‌اند، ولی در علوم اسلامی تخصّص و تبحّر کامل ندارند.

هر سه طبقهٔ فوق، در این حکم مساوی اند که همگی آنها می‌بایست در هر حال بطور

وجوب تقلید کنند. و برای آنها روا نیست که از قول مفتی و امام خویش [عدول و یا] خروج کنند. اگر چه قول او به ظاهر خلاف حدیث هم باشد. علی الظاهر این سخن، عجیب به نظر می‌رسد که یک فرد، حدیث را در مقابل قول امام یا مفتی ترک نماید. ولی برای عوامی که ما از آن صحبت کردیم چاره ای جز این نیست. چرا که برای این طبقه از مردم این امکان و تصور وجود ندارد که بتوانند روی دلایل قرآنی و روایی تحقیق به عمل آورند. بسا اوقات چنین اتفاق می افتد که معنی متبادر قرآن و حدیث چیز دیگری است لیکن در پرتو دلایلی دیگر معنی دیگری از آن افاده می گردد. طبیعی است که اگر چنانچه در چنین شرایطی به مردم عوام این اجازه داده شود که آنان بدلیل تعارض ظاهری یی که میان قول امام و حدیث دیده می‌شود با ترک کردن قول امام، بر حدیث عمل نمایند نتیجه آن گاهی مواقع جز گمراهی سترگ چیز دیگری نخواهد بود و بسیاری از مردم در گذار تاریخ بدینوسیله گمراه شده‌اند. مثلاً برخی مردم از این آیه که: «ولله المشرق و المغرب فأینما تولوا فثم وجه الله»، استدلال کرده‌اند که استقبال قبله فرض نیست. و یا مثلاً «لاوضوء إلاّ من صوت أو ریح». حال اگر فردی عامی بر معنی ظاهری آن عمل کند و قول امامان را رها سازد به اجماع مرکب، دچار گمراهی می‌شود.

درست به همین دلایل متقن است که امام ابویوسف می‌فرماید، اگر شخصی در حالت روزه حجامت کند و با نگاه به حدیث «أفطر الحاجم و المحجوم» روزه را بشکند بر او کفاره واجب است. ولی اگر یک مفتی به اشتباه بگوید که از حجامت روزه می‌شکند و شخص حجامت کننده هم بر قول وی عمل کرده و بخورد و بیاشامد بر او کفاره واجب نیست. وی پیرامون سخن فوق، چنین استدلال می‌فرماید: «لأن علی العامی الإقتداء بالفقهاء لعدم الإهتداء فی حقه إلی معرفة الأحادیث»[1]

۲- تقلید عالم متبحر:

تقلید درجهٔ دوم، تقلید عالم متبحر است. عالم متبحر کسی است که بدرجهٔ اجتهاد نرسیده ولی در علوم قرآن و سنّت تخصّص و مهارت کافی بدست آورده است. حداقل در مسائل مذهب خود استحضار علمی کاملی حاصل نموده است. تردیدی نیست که تقلید چنین شخصی با تقلید عامهٔ مردم متفاوت است. یعنی چنین فردی باید دارای ویژگیهای حسب ذیل باشد:

۱- کذا فی الهدایة ۱/ ۲۲۶، باب مایوجب القضاء و الکفارة.

۱-در مذهب امام خود اگر در یک مسئله با بیش از یک قول مواجه شود، صلاحیّت و قدرت تشخیص و ترجیح یک قول و یا توانایی تطبیق در میان آنها را داشته باشد.

۲-در آن بخش از مسائلی که از امام خود قول صریحی منقول نیست بتواند با رعایت اصول و ضوابط مذهب به استنباط احکام بپردازد.

۳-در زمان بلوای عمومی و ضرورت شدید بعضی اوقات بر قول مجتهد دیگری مطابق با شرایطی که در کتابهای اصول فتوی مذکور است فتوی دهد.

۴-چنین شخصی اگر تشخیص دهد که قول امامش خلاف صریح با حدیث می‌باشد و حدیث فوق معارض دیگری در روایات نداشته باشد و ازسویی بر قول امامش از شرح صدر برخوردار نباشد، در چنین حالتی می تواند فتوی امام را ترک نموده و بر حدیث عمل نماید. به عنوان مثال در مسئلهٔ مزارعت، مشایخ حنفیان قول و فتوی امام ابوحنیفه را ترک کرده‌اند. و همچنین علاوه از شراب های چهارگانه، نوشیدن شراب های دیگر نزد امام ابوحنیفه که کمتر ازمقداری که سکر کننده باشد، جهت تقویت بنیه جسمی جائز است. اما مشایخ حنفیان بعلت موجود بودن احادیث صریح، قول ایشان را ترک کرده‌اند.

۳- تقلید مجتهد در مذهب:

درجهٔ سوم تقلید، تقلید مجتهد در مذهب است. مجتهد در مذهب به کسی می گویند که بر منصب اجتهاد مطلق نائل نگشته است. یعنی اصول استدلالی نوینی را از پیش خود وضع ننموده است. لیکن در پرتو اصول استدلال، بتواند به استنباط احکام بپردازد. چنین شخصی در اصول، مقلّد محسوب می گردد، و در فروع، مجتهد. مانند امام ابویوسف، امام محمد و امام زفر [در مذهب حنفیان] و امام ابوثور و مزنی در مذهب شافعیان و امام سحنون بن قاسم در مذهب مالکیان و خرقی و ابوبکر أثرم (ره) و دیگران در مذهب حنبلیان.

٤-تقلید مجتهد مطلق:

درجهٔ چهارم تقلید و آخرین آن، تقلید مجتهد مطلق است. بر مجتهد مطلق نیز تقلید نمودن [در برخی مسائل] لازم است. اگر چه وی به ذات خود مجتهد می‌باشد. لیکن در بعضی مواضع تقلید از امامان دیگر ضروری و اجتناب ناپذیر است. یعنی در آن بخش از مسائلی که در آن

قرآن پیرامون آنها هیچ تصریحی موجود نیست. درآن موارد شیوهٔ امامان مجتهد بدین ترتیب است که بجای عمل کردن بر قیاس و رأی خویش قول شخصی از پیشنیان را بر می گزینند. مثلاً امام ابوحنیفه از ابراهیم نخعی (ره) پیروی می‌نماید. امام شافعی (ره) اغلب بر قول و فتوی ابن جریج (ره) عمل می کند و امام مالک نیز از میان فقیهان مدینه از یکی تبعیّت می‌نماید.

اعتراضاتی بر تقلید

۱- بعضی آقایان، علیه تقلید از این آیه استدلال می کنند که: ﴿وَ إذَا قِيلَ لهم إتَّبِعُوا مَا أنزَلَ اللهُ قَالُوا بَل نَتَّبِعُ مَا وَجَدنَا عَلَيهِ آبَاءَنَا﴾

جواب این ایراد کاملاً ظاهر و روشن است:

اولاً؛ این آیه در قرآن کریم از تقلیدی نکوهش می کند که در بعد اعتقادی و ایمانی باشد. و در گذشته گفته شد که در مسائل مربوط به اعتقاد و ایمان و مطالب قطعی، جایی و محلی برای تقلید نیست.

ثانیاً؛ آنها از «ما أنزل الله» روی بر می‌تافتند و عمل آباء خویش را در مقابل آن حجّت می‌آوردند. حال آنکه مقلّدان امامان، از «ما أنزل الله» روی بر نمی‌تابند. بلکه برای تشریح آن بر قول مجتهد اعتماد می‌ورزند. نه اینکه قول مجتهد را حجّت مستقلی به فهمند. چنانچه علامه ابن نجیم (ره) و دیگران تقلید را با این کلمات تعریف نموده‌اند: «العمل بقول من ليس قوله من إحدى الحج بلاحجّة».

ثالثا؛ قرآن کریم علت ممنوع بودن تقلید آباء را در سیاق آیه گفته است: «أولوكان آباءهم لايعقلون شيئاً و لايهتدون». از این معلوم شد که اصل علت در نکوهش تقلید غیرعاقل و غیرمهتدی بودن آنها می‌باشد. در صورتی که غیرمقلدان به عاقل و مهتدی بودن امامان مجتهد اذعان و اعتراف دارند.

۲- در «جامع ترمذی»[1] روایت حضرت عدی بن حاتم ﷺ است که آنحضرت ﷺ در تفسیر آیهٔ قرآنی: «إتخذوا أحبارهم و رهبانهم أرباباً من دون الله»، ارشاد فرمودند که: «أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم و لكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً إستحلوه و إذا حرموا عليهم شيئاً حرّموه».

۱- جامع ترمذی ج ۲، ابواب التفسير و من سورة التوبة.

در جواب این اعتراض نیز باید گفت که اهل کتاب، عالمان خویش را نه فقط شارح که شارع و قانونساز هم می‌شناختند. همانگونه که امروزه نیز در «رومن کیسالک»، کتابهای عیسائیان این تصریحات موجود است که پاپ در قانونسازی و وضع احکام شرعی نوین در نظام تشریعی از اختیار کامل برخوردار است. و او هنگامیکه در دایرهٔ شریعت قانونی را نافذ می‌کند، معصوم از خطا و لغزش است. حال آنکه بعکس آن، هیچ کس از مقلدان راستین، امامان مجتهد را معصوم نمی‌داند، همانطوری که هیچ احدی آنان را شارع نیز نمی‌شناسد. به همین علت است که عالمان متبحّر در بعضی احیان قول آنان را رها می‌کنند -کما مرّ.

۳-برخی از مردم در ردّ تقلید، این دلیل را ارائه می‌دهند که در قرآن کریم آمده: «وَ لَقَد يَسَّرنَا القُرآنَ لِلذِّكرِ فَهَل مِن مُدَّكِر» که از این آیه پر واضح است که قرآن کریم خیلی آسان است و برای فهمیدن و درک آن نیاز به تقلید هیچ مجتهدی نیست.

پاسخ آن عمیقاً واضح است. آیات قرآنی در یک نگاه کلی بدو قسم تقسیم می‌شود. اول آن آیاتی که مشتمل بر احکام است. دوم آیاتی که مقصد آنها نصیحت، پند و عبرت است. آیات نوع دوم، بسیار آسان است و هر شخص می‌تواند از آنها پند گیرد و عبرت آموزد. در آیهٔ مذکور، اشاره به همین آیات بخش دوم است. بدلیل اینکه در آنجا خود قرآن کریم قید «لِلذِّكرِ» را آورده و جلوتر نیز «فَهَل مِن مُدَّكِر» ذکر گردیده نه «فَهَل مِن مُستَنبِط». در اینجا همینقدر کافی است و برای تفصیل و تحقیق بیشتر می‌توانید به کتابهای حسبِ ذیل مراجعه نمایید:

۱- الإقتصاد فی التقلید و الإجتهاد. تألیف حکیم الأمهٔ حضرت مولانا اشرفعلی تهانوی.

۲-خیر التنقید فی سیر التقلید. تألیف حضرت مولانا خیرمحمد (ره).

۳-انهاء السکن جلد دوم. تألیف حضرت مولاناحبیب احمد کیرانوی (ره).

۴-سبیل الرشاد. تألیف حضرت مولانا رشید احمد گنگوهی (ره).

۵-تقلید شخصی. تألیف حضرت مولانا مفتی محمد شفیع نورالله مرقده.

۶-خلاصهٔ اهم مباحث این موضوع، نسبتاً با تفصیل و تحقیق بیشتری توسط اینجانب به صورت یک کتاب تحت عنوان «روش تقلید شرعی» تدوین ، بوسیلهٔ مکتبه دارالعلوم کراچی شماره ۱۴ چاپ و منتشر شده است. -و الله اعلم.

صحاح ستّه - اغراض و شروط

اگرچه در زمینه حدیث شناسی کتب فراوانی تألیف گردیده ولی از میان آنها فقط شش کتاب اهمیت بیشتری یافته و بعنوان مأخذ و منبع پذیرفته شده است که به آنها «الأمهات الستة» یا «الأصول الستة» و یا «صحاح سته» میگویند. برداشت برخی از مردم از نام «صحاح سته» اینستکه کلیهٔ احادیث آنها صحیح است. و برخی دیگر چنین می‌اندیشند که علاوه از [احادیث] آنها، هیچ حدیث صحیحی [در هیچ کتاب حدیث دیگری] یافت نمی‌شود، که این هر دو طرز فکر غلط است. نه هر حدیث «صحاح سته» صحیح است و نه هر حدیثی که در آنها نباشد ضعیف می باشد، بلکه هدف از «صحاح سته» اینستکه هر شخصی که این شش کتاب را بخواند بدون هیچ تردیدی چنین شخصی سرمایه عظیمی‌از روایات صحیح را تحصیل خواهد کرد که در زمینه «دینداری» برای او کافی است.

در اوائل، «صحاح خمسه» مصطلح گردید و ابن ماجه از صحاح بشمار نیامد. به همین دلیل امام ابوبکر حازمی«شروط الأئمة الخمسة» را تألیف کرد. و ابن اثیر جزری نیز در «جامع الأصول» ابن ماجه را نیاورد. اما بعدها اکثر بزرگان «ابن ماجه» را بخاطر حسن ترتیب آن در «صحاح سته» داخل ساختند.

البته بعضی از بزرگان حدیث، بجای ابن ماجه، مؤطا مالک و برخی دیگر سنن دارمی را در «صحاح سته» داخل نموده بودند. ولی در این أواخر فقط «ابن ماجه» قبول عام یافت و به عنوان کتاب صحیح در «صحاح سته» داخل گردید.



اغراض مؤلفان «صحاح سته» در تألیف کتابهایشان مختلف و متفاوت بوده است. مقصد امام بخاری (ره) از تألیف «صحیح بخاری» این بوده که وی از احادیث صحیح احکام فقهی، عقاید، سیر و تفسیر را استنباط و استخراج نماید. احکامی را که وی از یک حدیث استنباط می‌نماید آنرا در ترجمهٔ باب می‌آورد. گاهی مواقع وی با چنان ظرافتی احکام را استنباط می‌کند که به ظاهر هیچ مناسبتی بین حدیث و ترجمهٔ باب بچشم نمی‌خورد. به دلیل همین ظرافت خاصی که وی در استنباط احکام از خود نشان می‌دهد اغلب، یک حدیث طولانی و بلند را به اجزاء متعددی تقسیم و تحت تراجم مختلفی می‌آورد. و روش دیگری که خاص

ایشان است اینکه وی تمام طرق یک حدیث را در یکجا ذکر نمی کند، بلکه آنها را در ابواب مختلفی می‌آورد. به همین جهت پژوهشگر برای جستجوی یک حدیث در بخاری با دشواری سختی روبرو خواهد شد.

بعکس، مقصد امام مسلم (ره) از تألیف کتاب خود این بوده که حدیث یک موضوع را با تمامی طرق صحیحه آن در یک جا بشکلی منظم گرد آورد. اینجاست که در کتاب امام مسلم احادیث یک موضوع همگی در یکجا یافت می‌شوند. نکته دیگر اینکه امام مسلم علیرغم امام بخاری، در کتاب خود به استنباط احکام نپرداخت. به همین دلیل «تراجم أبواب» کتاب «صحیح مسلم» بوسیلهٔ ایشان وضع نگردید. و بعدها عالمان دیگری بدین مهم پرداخته و «تراجم أبواب» را بر کتاب افزودند. کتاب «صحیح مسلم» به لحاظ حسن ترتیب بی نظیر است. بخاطر همین، برای جستجوی یک حدیث در آن، وقت زیادی نمی‌طلبد.

مقصد امام نسائی (ره) از تألیف کتاب خود بیشتر بیان «علل أسانید» است. روش وی اینست که عموماً در ابتدای هر باب، حدیثی را می‌آورد که به اعتقاد ایشان معلول به علتی است. پس از بیان علل آن، حدیثی را نقل می کند که از نظر وی صحیح می‌باشد. البته در کنار این، به استنباط احکام نیز و لو اندک، می‌پردازد. چنانچه «تراجم ابواب» ایشان از حیث ظرافت و دقت نظر، بعد از بخاری در مرتبه دوم قرار دارد.

مقصد امام ابوداود (ره) از تألیف کتاب خود، جمع آوری احادیثی است که فقیهان برای مستدل و مستند ساختن مسائل فقهی خویش از آنها استدلال نموده‌اند. هر حدیثی را که وی در کتاب خویش در می‌آورد، آن را با تمام طرق اش یکجا می‌آورد. بدینسان روش ایشان خیلی نزدیک با روش امام مسلم است. ولی چون وی می کوشید تا مستدلات تمام فقیهان را ذکر نماید، بدین علت ایشان برخلاف امام مسلم نتوانستند در نقل احادیث صحیح پایبند باشند. ناگزیر در کتاب ایشان احادیث حسن و ضعیف نیز آمده است. البته ایشان دربارهٔ احادیث ضعیف و مضطرب کلام نموده است. ولی این کار را در شرایطی انجام می‌دهد که حدیث به شدت ضعیف و مضطرب باشد. و هر حدیثی که وی پس از نقل از بیان صحّت و سقم آن سکوت نماید معنایش اینست که آن حدیث نزد او قابل استدلال است. حال اگر گاهی برخی احادیث در نگاه وی ضعف شان شدید نبوده و قابل اغماض باشد، بر آنها نیز سکوت می‌نماید.

گفتنی است که امام ابوداود برخلاف امام نسائی (ره) در کتاب خود هر باب را با روایتی

آغاز می کند که نزد ایشان صحیح ترین حدیث باب باشد. سپس بدنبال آن، حدیثی را ذکر می کند که بنظر وی مرجوح است.

امام ترمذی (ره) راه سومی‌میان راه امام نسائی و امام ابوداود (ره) برگزید. هدف ایشان از تألیف «سنن ترمذی» جمع آوری مستدلاَّت هر فقیه در ابواب جداگانه بود. ولی وی همهٔ احادیث یک موضوع را استیعاب نمی کند. بلکه در هر باب فقط یک حدیث نقل می کند و حتی الامکان می کوشد حدیثی را نقل نماید که امامان دیگر آن را تخریج نکرده‌اند و بقیهٔ احادیث این موضوع را با عبارت «و فی الباب عن فلان و عن فلان» بصورت اشاره بیان می‌نماید. البته می کوشد هر حدیث معلول به علت را مانند امام نسائی تبیین نماید. علاوه از این وی مذاهب فقیهان را نیز صریحاً بیان می کند -سایر خصائص ترمذی در آینده بیان خواهد شد.

روش امام ابن ماجه (ره) نزدیک به روش امام ابوداود (ره) است. تنها فرقی که بین روش آنان وجود دارد اینست که نزد ابن ماجه (ره) آن مقدار از اهتمام جدّی در جمع آوری احادیث صحیح و حسن که نزد امام ابوداود (ره) است، دیده نمی‌شود.

آنچه گفته شد اغراض تألیف «صحاح سته» بود. اکنون سئوال اساسی اینستکه شروط «صحاح سته» کدام است؟ و برنامه آن بزرگواران برای نوشتن احادیث و در آوردن آنها در کتاب خود بنابر کدام شرایط بوده است؟!

اساساً این، سؤالی بسیار مشکل و دشوار است. بدلیل اینکه اصحاب «صحاح سته» در هیچ جایی از کتب خویش بالصراحه به تبیین شرایط خود نپرداخته اند. البته عالمان بعدی بعد از بررسی و تدبر در کتابهایشان و نیز دقت در طرز عمل آنان در تألیف کتاب، شرایطی را از جانب خود استنباط نموده و به بحث و بررسی آنها پرداخته اند. در این موضوع دو رساله زیر از شهره خاصی برخوردارند:

۱- شروط الأئمة الخمسة. تألیف ابوبکر حازمی.

۲- شروط الأئمة الستة. تألیف حافظ ابوالفضل مقدسی.

علامه زاهد کوثری این هر دو رساله را به همراه تعلیقات خویش منتشر ساخته است. در آن رساله ها پیرامون موضوع یاد شده به تفصیل بحث شده است که خلاصه‌ای از آنها تقدیم می گردد.

از میان شرایط یاد شده، سخت ترین شرایط را امام بخاری (ره) برگزیده است. شرط اساسی وی عبارت از اینستکه ایشان فقط حدیثی را نقل می کند که واجد شرایط کامل صحیح

باشد. و از میان طبقات پنجگانهٔ راویان، فقط احادیث راویان طبقهٔ اول را ذکر می‌نماید و از طبقهٔ دوم فقط گاهگاهی صرفاً برای استشهاد، احادیثی را نقل می‌کند. امام حاکم (ره) می‌گوید از جملهٔ شرایط امام بخاری (ره) یکی اینستکه وی می‌کوشیده حدیثی را در کتاب خود در آورد که غریب نباشد. بدین معنی که آن حدیث در هر طبقه کمتر از دو راوی نداشته باشد. ولی حافظ مقدسی و امام حازمی (ره) این نظریه امام حاکم (ره) را به شدت رد نموده‌اند. چرا که در کتاب امام بخاری (ره) بسیاری از احادیث، غریب است. حتی حدیث «إنما الأعمال بالنیات» که اولین حدیث امام بخاری (ره) است غریب می باشد. چرا که همگی راویان آن ؛ از حضرت عمر فاروق ﷺ گرفته تا یحیی بن سعید انصاری ﷺ، همه متفرد اند. همچنانکه آخرین حدیث امام بخاری (ره) یعنی: «کلمتان حبیبتان إلی الرحمن...» نیز غریب است.

حافظ مقدسی (ره) می‌گوید یکی از شرایط امام بخاری (ره) اینستکه او فقط روایات راویانی را می‌آورد که تمام امت به ثقه بودن آنها اتفاق نظر داشته باشد. لیکن این دعوی نیز درست نیست. چنانچه امام حازمی (ره) این را [به سختی] تردید نموده است. واقعیت اینستکه هشتاد راوی از راویان بخاری کسانی اند که پیرامون آنها از سوی بعضی عالمان بخصوص از سوی امام نسائی (ره) کلام شده است. مثلاً خالد بن مخلد قطوانی، ابو اویس و دیگران از جملهٔ راویانی اند که بر آنها کلام شده است. حال برابر است که این جرح نزد امام بخاری (ره) درست بوده یا خیر. ولی امام بخاری (ره) کوشیده صرفاً احادیثی را در کتاب خود نقل کند که در آنها سبب جرحی دیده نشود. تفصیل آن در بیان علل تساهل امام حاکم (ره) بنقل از «نصب الرأیه» گذشت.

اگر چه امام مسلم (ره) خود را بنوشتن حدیث صحیح ملزم ساخته بود و می کوشید تا در کتاب خود فقط احادیث صحیح را درج نماید، ولی شرایط ایشان نسبت به شرایط امام بخاری (ره) از انعطاف بیشتری برخوردار بود که می‌توان آن را از سه منظر مورد توجه قرار داد:

۱-امام بخاری (ره) از میان طبقات پنجگانه راویان، فقط از راویان طبقه اول یعنی طبقه ای که دارای قدرت حافظه و کثرت ملازمت است حدیث نقل می کند. و فقط گاهی اوقات بطور استدلال و استشهاد از طبقه دوم حدیث روایت می کند. امام مسلم (ره) احادیث راویان دو طبقه اول را بحد معمول نقل می کند و گاه از روایات راویان طبقه سوم نیز بطور استشهاد احادیثی را می آورد.[1]

۱-کذا حققه الحازمی فی شروط الأئمة الخمسة.

۲-نزد امام مسلم (ره) برای صحّت حدیث معنعن فقط معاصر بودن راوی و مروی عنه کافی است. ثبوت ملاقات و سماع ضروری نیست. حال آنکه امام بخاری (ره) ثبوت ملاقات و سماع را ضروری قرار می‌دهد. ۳- امام مسلم (ره) دربارهٔ نقد راویان از امام بخاری (ره) انعطاف و نرمش بیشتری دارد. چنانچه ایشان روایات بسیاری از راویان متکلم فیه‌ای را ذکر کرده که امام بخاری (ره) آنها را نیاورده است. از آنجمله است: حماد بن سلمه، حسن بن صالح، عبدالرحمن بن العلاء، ابو الزبیر و دیگران.

حافظ مقدسی (ره) علت آن را چنین آورده که امام مسلم (ره) دربارهٔ راویان یاد شده پس از اینکه یک سلسله تحقیقات به عمل می‌آورد چنین فیصله می‌نماید، جرحی که بر آنها وارد شده صحیح نیست. به هرحال در «صحیح مسلم» تعداد راویان متکلم فیه در مقابل «صحیح بخاری» دو برابر یعنی ۱۶۰ راوی است. سپس در این باره نیز این سخنان انتقادی مطرح شده که آیا تمام احادیث «صحیحین» درست است یا خیر؟! امام دارقطنی رساله ای نوشته که درآن کوشیده تا ثابت نماید که ۲۱۰ حدیث از احادیث «صحیحین» فی الواقع صحیح نیست که از میان آنها ۳۲ حدیث متفق علیه است و ۷۸ حدیث از «صحیح بخاری» و ۱۰۰ حدیث از «صحیح مسلم» است.

امام طحاوی (ره) نیز روی بعضی احادیث «صحیحین» کلام کرده است. مثلاً در باب تورّک حدیث ابوحمید ساعدی را امام طحاوی ضعیف گفته است، حال آنکه در «صحیح مسلم» موجود است. ما فقط عبدالقادر قرشی در کتاب خود «طبقات» از پذیرفتن این قاعدهٔ کلیه که همه احادیث «صحیحین» صحیح باشد انکار ورزیده است. لیکن حافظ ابن حجر (ره) در «هدی الساری مقدمهٔ فتح البخاری» به تفصیل به همهٔ اعتراضات دارقطنی (ره) پاسخ گفته و صحت تمامی احادیثی را که در بخاری و مسلم آمده به اثبات رسانده است. گرایش محدثان بزرگ نیز بسوی همین نظریه است که همهٔ احادیث «صحیحین»، صحیح است. البته اشاره بدین نکته لازم بنظر می‌رسد که بر اثر انتقادی که امام دارقطنی (ره) بر آن احادیث وارد ساخت، احادیث فوق متکلم فیه شد. سایر شرایط امامان «صحاح سته» عبارت از شرایطی اند که در بیان راویان طبقات پنجگانه گذشت. چنانچه دربارهٔ رجال، نسائی از ابوداود، ابوداود از ترمذی و ترمذی از ابن ماجه (ره) متشددتر اند.

امام ترمذی (ره)

نام کامل امام ترمذی (ره) محمد بن عیسی بن سوره بن موسی است. کنیهٔ او ابوعیسی که نسبت او به «یوغی» و «ترمذی» منسوب به وطن اوست. علامه بقائی (ره) می‌فرماید که آباء و اجداد ایشان از اهالی شهر مرو بودند، سپس از آنجا به شهر «ترمذ» که از شهرهای خراسان بود انتقال یافتند. ترمذ شهری مشهور در کنار دریای جیحون بود. عالمان و محدثان بزرگی از آن شهر برخاستند، به همین خاطر شهر ترمذ به شهر «مردان» شهره شده بود. به فاصلهٔ چند فرسخ از این شهر، قصبه‌ای بنام «بوغ آباد» بود. امام ترمذی در همین قصبه چشم بجهان گشود. بدین دلیل وی را «یوغی» می گویند. همچنانکه وی را «ترمذی» نیز می‌خوانند ولی چون «یوغ» در نواحی شهر «ترمذ» واقع بود، بدین جهت نسبت «ترمذی» برای امام ترمذی مشهورتر گشت.

دربارهٔ نحوهٔ تلفظ کلمهٔ «ترمذ» چندین قول منقول است:

۱-به ضم اول و سوم یعنی تُرمُذ.

۲-به فتح اول و کسر سوم یعنی تَرمِذ.

۳-به فتح اول و سوم یعنی تَرمَذ.

۴-به کسر اول وسوم یعنی تِرمِذ.

[از میان اقوال چهارگانهٔ فوق] قول چهارم بیشتر مشهور و معروف است. سال پیدایش امام ترمذی (ره) را ۲۰۹ هـ‍ـق و بعضی بزرگان ۲۰۰ هـ‍ـق گفته‌اند. ولی نظریهٔ اول راجح تر است. ایشان به اتفاق مورخان، در سنهٔ ۲۷۹ هـ‍ـق وفات یافت. علامه انور شاه کشمیری (ره) در یک مصرع تاریخ ولادت و وفات ایشان را جمع کرده است:

عطر مداه و عمره فی عین.

عدد «عطر» ۲۷۹ است که تاریخ وفات اوست و عدد «عین» ۷۰ است که کل مدت عمر ایشان می‌باشد.

امام ترمذی (ره) ابتدا علوم مقدماتی را در زادگاه خویش فرا گرفت. بعد از آن برای کسب علم [بیشتر] رهسپار حجاز، مصر، شام، کوفه، خراسان و... شد و در کسب علم از شیوخ و عالمان بزرگ زمان خویش استفاده کرد. که از آنجمله است محدّثان جلیل القدری مانند امام

بخاری، امام مسلم، امام ابوداود سجستانی، احمد بن منیع، محمد بن مثنی، محمد بن بشار، حناد بن سری، قتیبه بن سعید، محمود بن غیلان، اسحاق بن موسی أنصاری و یحیی بن سعید انصاری.

و علاوه بر آنان امام ترمذی از صدها محدِّث بزرگ دیگر نیز علم حاصل نمود. تمامی استادان برای امام ترمذی (ره) احترام خاصی قائل بودند. امام بخاری (ره) با ایشان رابطهٔ بسیار نزدیکی داشت. در بعضی روایات آمده است که روزی امام بخاری (ره) خطاب به امام ترمذی فرمود: «ما إنتفعت به منک أکثر مما إنتفعت به منی». علامه انور کشمیری (ره) در تشریح قول یاد شده می‌فرماید: مقصود از جمله یاد شده اینستکه اگر شاگرد، نبوغ و ذکاوت فوق العاده داشته باشد، طبیعتاً استاد برای تدریس او زحمت بیشتری می کشد که بدون شک در اثر آن مطالعات و تدریس ها به خود استاد نیز فواید بیشماری متوجه می گردد که آن فوائد در مقایسه با فوایدی که در هنگام تحصیل متوجه دانش آموز می‌شود بیشتر و مؤثرتر است.

علاوه از این، این افتخار [سرمدی و جاویدان] نیز نصیب امام ترمذی (ره) شده است که وی در مورد برخی احادیث، استاد استاد خویش یعنی امام بخاری (ره) است. یعنی امام بخاری چندی از احادیث را فقط از امام ترمذی (ره) استماع نموده است. چنانچه امام ترمذی (ره) در جامع خویش به آن دو حدیثی که امام بخاری (ره) آنها را از وی شنیده تصریح می کند. که یکی از آنها حدیثی است که در آن، حضرت رسولخدا خطاب به حضرت علی ؓ فرمود: «لایحل لأحد أن یجنب فی هذا المسجد غیری وغیرک». امام ترمذی (ره) بعد از نقل کردن این حدیث می‌فرماید: «و قد سمع محمد بن اسماعیل منی هذا الحدیث و استغربه». همچنین در کتاب التفسیر، ذیل تفسیر سورهٔ حشر حدیثی منقول است که در آنجا نیز امام ترمذی (ره) همین سخن را تکرار می کند.

امام ترمذی (ره) از [بهرهٔ هوشی قوی و] حافظه ای فوق العاده برخوردار بود. که در این باره وقایع [خواندنی] بسیاری از وی منقول و مشهور است. حضرت شاه عبدالعزیز محدث دهلوی (ره) در «بستان المحدثین»، این واقعه را که مربوط به ایشان [امام ترمذی] است نقل کرده که به دست وی از طرف یک شیخ دو صحیفه اجازتاً رسیده بود. باری او در سفر بود که در بین راه، در منزلی به دیدار شیخ مشرف گردید. امام ترمذی (ره) خواست صحیفه ای را که از ایشان اجازتاً دریافت نموده، دوباره قرائتاً آن را حاصل نماید. چنانچه قرائت آن اجزاء را از شیخ درخواست نمود.

شیخ با پذیرش درخواست وی، از ایشان خواست که اجزاء را بیاورد. امام ترمذی پس از جستجو در اثاثیه خویش، اجزاء را نیافت. و بیاد آورد که آنها را در خانه جا گذاشته و بجای آنها کاغذهای سفید نهاده است. خیلی نگران شد. سپس دست به این ترکیب [شگفت انگیز و جالب] زد که همان کاغذهای سفید را برداشت و به خدمت شیخ بار یافت. شیخ شروع کرد به قرائت احادیث و امام ترمذی (ره) در حالی که نگاهش را به کاغذهای سفید دوخته بود، چنین وانمود می‌ساخت که اجزاء نوشته شده را طبق قرائت شیخ خط برده و کنترل می‌نماید. ناگهان نگاه شیخ به کاغذهای سفید افتاده و بشدت خشمگین شد و فرمود: «أما تستحیی منی». در این هنگام امام ترمذی (ره) جریان را با وی در میان نهاده و سپس گفت که شما تمام آنچه را که قرائت فرمودید همه آنها را به حافظه سپردم. شیخ از وی خواست تا آنها را قرائت کند. امام ترمذی (ره) همه احادیث را از «من» و «عن» خواند. شیخ فرمود: «لعلك استظهرتها من قبل». امام ترمذی (ره) فرمود که شما احادیث دیگری سوای این احادیث قرائت نمایید. شیخ چهل حدیث دیگر قرائت فرمود و امام ترمذی (ره) فوراً آنها را از «من» و «عن» مجدداً خواند. شیخ با دیدن این صحنه بشدت متحیر شد و گفت: «ما رأیت مثلك».

از وقایع مشهور، یکی اینست - البته این واقعه را از مشایخ خود شنیده ام و هنوز در هیچ کتابی از نظرم نگذشته است - که امام ترمذی (ره) بعد از اینکه بینایی خود را از دست داده بود باری سوار بر شتر عازم زیارت خانه خدا شد. در بین راه در حالی که در حرکت بود در مقامی سرش را پائین گرفت. و همراهانش را نیز گفت تا سرهایشان را پائین گیرند. همراهان در حالی که شگفت زده شده بودند علت اینکار را از وی جویا شدند. امام ترمذی (ره) فرمود که آیا در این مکان درختی نیست؟ همراهان گفتند: خیر. امام ترمذی (ره) با دستپاچگی دستور توقف قافله را صادر کرد و فرمود که این موضوع را [از مردم این حوالی] تحقیق کنید. یادم هست که مدتها پیش که من [در سفری] از اینجا می گذشتم در همین مکان درختی بود که شاخه هایش خیلی پایین بود و مسافران برای عبور از اینجا با مشقت روبرو می‌شدند و بدون پایین گرفتن سرهایشان نمی‌توانستند از زیر آب عبور کنند. شاید کسی آن را قلع نموده است. ولی اگر ثابت شود که این داستان چنین نیست و چنین درختی در این مقام نبوده، این، دلیلی بر ضعف حافظه ام خواهد بود. لذا [در صورت ثابت شدن چنین خطای فاحشی] روایت حدیث را ترک می کنم. همراهان فرود آمده و از مردم اکناف و اطراف تحقیق بعمل آوردند. مردم تصدیق کردند که

حقیقتاً [تا چندی پیش] چنین درختی در این جا بوده اما چون اسباب نگرانی مسافران بوده آن را قلع و قمع نموده‌اند.

حضرت گنگوهی (ره) می‌فرماید امام ترمذی (ره) «اکمه» یعنی کور مادرزاد بود. حضرت علامه کشمیری (ره) و دیگران گفته‌اند که این قول درست نیست بلکه چنانچه از بعضی داستانها و وقایع برمی‌آید او در ابتدا نابینا نبود البته در سالهای آخر زندگی چون در اثر غلبه خشیت إلهی بسیار می گریست، سرانجام بینائی اش را از دست داد.

کنیه امام ترمذی (ره) «ابوعیسی» است و او با همین کنیه اقوال خود را در «جامع ترمذی» نقل می کند. لیکن سخن مهمی که همواره در این باره مطرح بوده اینست که: این کنیه تا چه حدّ صحیح است؟ در «مصنف إبن أبی شیبه» یک روایت منقول است که آنحضرت ﷺ [مسلمانان را] از گذاشتن کنیهٔ «ابوعیسی» برحذر می‌داشت.

حضرت ﷺ علت آنرا چنین بیان می‌فرمود که حضرت عیسی (ع) پدری نداشته و لذا از این کنیه اندیشهٔ فساد عقیده پیدا می گردد.

حال سئوال اینست که امام ترمذی (ره) چرا این کنیه را اختیار نمود؟! به سؤال یاد شده پاسخهای مختلفی داده شده است. بعضی از بزرگان گفته‌اند که [اینکار وی بدین دلیل بود که] حدیث فوق [و نظایر آن] بدست وی نرسیده ولی بعید به نظر می‌رسد که چنین حدیث معروفی از وی پوشیده شده باشد. به همین دلیل بسیاری از بزرگان معتقد بوده اند که حدیث فوق بمعنی خلاف اولی است و نه بمعنی تحریم. اما بر این توجیه نیز این ایراد وارد می گردد که بهر حال نزد تقواپیشگان [و صاحبان ورع] هر دو قسم «ناجائز» و «خلاف اولی» و لزوم ترک آنها برابر است و امام ترمذی (ره) در ورع و تقوا در چنان سطحی قرار داشت که از وی بعید بنظر می‌رسد که بدون ضرورت و نیاز مرتکب چنین «خلاف اولی» ای شود. بعضی گفته‌اند که [نهی ای که در حدیث «منع» آمده] نهی تنزیهی است. بهمین علت امام ترمذی (ره) در آن ایرادی ندید. لیکن این طرز برداشت نیز از ورع و تقوی امام ترمذی (ره) بعید است.

بنابراین بهترین جواب روایتی است که امام ابوداود (ره) در سنن خود در یک باب مستقل، از حضرت مغیره بن شعبه (ره) در آورده است که ایشان [مغیره بن شعبه] کنیه خود را «ابوعیسی» گذاشته بود. حضرت عمر ﷺ بر او اعتراض کرده بود. حضرت مغیره بن شعبه ﷺ در جواب وی گفته بود که من این کنیه را در حیات طیبهٔ آنحضرت ﷺ انتخاب کرده بودم و آنحضرت ﷺ نیز اطلاع یافته بود، لیکن هیچ گونه سخنی که بیانگر نارضایتی وی باشد بر زبان نرانده بود.

نظر به حدیث فوق، نظرگاه امام ترمذی (ره) را می‌توان چنین ترسیم کرد که گذاشتن کنیه یاد شده فقط در ابتدای اسلام بدلیل اجتناب از فساد عقیده ممنوع شده بود. گویا حدیث «منع «مصنف إبن أبی شیبه» بر زمان آغاز اسلام محمول است. سپس بعد از راسخ شدن عقاید اسلامی، این ممنوعیّت نیز برچیده شد. چنانچه حکم جواز آن از حدیث حضرت مغیره ﷺ، کاملاً آشکار گشت.

معاصران امام ترمذی (ره) و عالمان بعد از ایشان کلمات توصیفی بلندی دربارهٔ وی بیان کرده‌اند که آنها را صاحب «تحفة الأحوذی» در مقدمهٔ کتاب خویش در آورده است. از یادگارهای ماندگار علمی امام ترمذی (ره) که تاکنون باقی مانده عبارت است از: «جامع ترمذی»، «الشمائل» و «العلل».

علاوه از آنها ابن ندیم (ره) در «فهرست» نقل کرده که ایشان کتابی بنام «تاریخ» نیز به رشته تحریر درآورده بود. و حافظ ابن کثیر (ره) در «البدایة و النهایة» تحت ترجمه امام ترمذی (ره) از یک تفسیر ایشان نیز یاد کرده است. اما تاکنون از تفسیر و تاریخ ایشان خبری نیست و نایاب است.

در اینجا این نکته نیز باید روشن گردد که سه نفر از بزرگان دینی بنام «ترمذی» مشهورند:

ابوعیسی محمد بن عیسی ترمذی (ره) صاحب «الجامع» که تذکره او در بالا گذشت.

ابوالحسن محمد بن حسین ترمذی (ره). این شخص نیز از محدثان جلیل القدر است. و در «صحیح بخاری» یک روایت از ایشان نیز موجود است.

امام حکیم ترمذی (ره) که صوفی و مؤذن بود، که تذکرهٔ کتاب او [یعنی] «نوادر الاصول» در ماقبل گذشت. و آن مشتمل بر احادیث ضعیف است.

جامع ترمذی و ویژگیهای آن

«جامع ترمذی» تألیف امام ترمذی (ره) کتابی معروف و غیرمختلف فیه است. به اتفاق قاطبهٔ امت در «صحاح سته» داخل است.

حافظ شمس الدین ذهبی (ره) نوشته است که امام ترمذی (ره) بعد از تألیف نمودن «جامع ترمذی» آن را نزد عالمان خراسان، حجاز، مصر و شام برده و خدمتشان تقدیم کرد. وقتی که تمامی‌علمای آن بلاد، آن را پسندیده و تحسین کرد، آنوقت آن را در سطح عمومی منتشر ساخت. و سخن خود امام ترمذی (ره) است که: «من کان عنده هذا الکتاب الجامع فکأن عنده نبیأیتکلم».

در این کتاب خصوصیات و ویژگیهایی بچشم می‌خورد که در هیچ کتاب دیگری آن خصوصیات و ویژگیها نیست. این ویژگیها حسب ذیل اند:

[ویژگی اول:] کتاب ترمذی، هم «جامع» است و هم «سنن». بدلیل اینکه به ترتیب فقهی تدوین شده است. در این کتاب احادیث تکراری دیده نمی‌شود.

[ویژگی دوم:] امام ترمذی (ره) در کتاب «جامع» تمامی ادلۀ مهم و اساسی فقیهان مذاهب را ذکر کرده و برای هر کدام باب مستقل و جداگانه ای اختصاص داده است.

[ویژگی سوم:] در هر باب مذاهب فقیهان را با التزام و تعهد بیان کرده است. که بدلایل یاد شده، این کتاب بعلاوۀ اینکه کتابی ارزشمند در حدیث محسوب می گردد، از ذخایر بزرگ فقه نیز بشمار میرود.

[ویژگی چهارم:] امام ترمذی دربارۀ هر حدیث، درجۀ استناد آن را نیز بیان می‌دارد و موارد ضعف هر حدیث را با تفصیل تبیین و تشریح می‌نماید.

[ویژگی پنجم:] امام ترمذی (ره) در هر باب، یکی دو و یا بیش از آن، حدیث نقل می کند و احادیثی را بر می گزیند که عموماً محدثان دیگر تخریج نکرده‌اند. لیکن با گفتن عبارت «و فی الباب عن فلان و فلان» بطرف احادیثی که در باب موجود است اشاره می کند. بهمین دلیل بسیاری از عالمان [بعدی] کتابهای مستقلی دربارۀ «تخریج و فی الباب» امام ترمذی (ره) نوشته‌اند.

[ویژگی ششم:] اگر حدیث طولانی باشد امام ترمذی (ره) عموماً از میان آن فقط قسمتی را ذکر می کند که متعلّق به این باب است. بهمین سبب احادیث امام ترمذی (ره) مختصر و کوتاه است. و یاد کردن آنها وقت زیادی نمی‌طلبد.

[ویژگی هفتم:] اگر در سند یک حدیث علت و یا اضطرابی باشد، امام ترمذی (ره) آن را مفصلاً تشریح می‌نماید.

[ویژگی هشتم:] روش معمول امام ترمذی (ره) اینست که راوی های مشتبه را نیز معرفی می کند بخصوص راویی که با نام مشهور باشد وی را با کنیه اش نیز ذکر می کند و یا اگر با کنیه مشهور باشد او را با نام ذکر می کند، تا التباسی باقی نمانده باشد. و بعضی اوقات بدین مطلب نیز می‌پردازد که سماع راوی از مروی عنه ثابت است یا خیر.

[ویژگی نهم:] ترتیب «جامع ترمذی» بسیار آسان و تراجم ابواب اش نیز بی نهایت سهل است و از طریق آن جستجو کردن احادیث براحتی انجام می گیرد.

[ویژگی دهم:] از امتیازات دیگر کتاب این را نیز می‌توان ذکر کرد که تمام احادیث آن هر کدامشان نزد یکی از فقها معمول بِهِ است. بجز دو حدیث که امام ترمذی (ره) خودش

می‌فرماید که آنها نزد هیچ فقیهی معمول بِهِ نیست. یکی «جمع بین الصلوتین بغیر عذر» است و دوم قتل شارب خمر. لیکن واقعیت اینست که نزد حنفیان این دو حدیث نیز معمول بِهِ هستند. چرا که حنفیان حدیث اول را بر جمع صوری و حدیث دوم را بر سیاست تأویل می کنند.

اگر چه «جامع ترمذی» عموماً از حیث صحت بعد از نسائی و ابوداود شناخته می‌شود. ولی حاجی خلیفه در «کشف الظنون» آن را در «صحاح سته» بعد از «صحیحین» در بالاترین درجه قرار می‌دهد. حافظ ابن حجر (ره) نیز در «تقریب التهذیب» رموزی را که برای «صحاح سته» وضع کرده، از میان آنها آن را — ترمذی را — در میان «ابوداود» و «نسائی» جای داده است.

حافظ ذهبی (ره) می‌نویسد که «جامع ترمذی» بعد از «صحیحین» می‌بایست در بالاترین درجهٔ صحت قرار داده می‌شد ولی بدین خاطر در درجهٔ پائین قرار داده شد که در آن روایات راویانی مانند مصلوب و کلبی آمده است. ولی اگر به روش عمل امام ترمذی (ره) نگاهی افکنده شود، رأی صاحب «کشف الظنون» راجحتر معلوم می گردد. و علت آن هم اینست که در «جامع ترمذی» اگر چه روایات راویان ضعیف نیز آمده ولی امام ترمذی (ره) در چنین جاهایی [علل] ضعف آن روایات را تبیین ساخته است.

بدین دلیل روایات ضعیف در «ترمذی» بروشی درج گردیده که چندان مسئله‌ساز نیست و مشکلی را بوجود نمی‌آورد. بنابراین، این کتاب، در حدیث شناسی خطرساز نیست. اما حازمی در «شروط الائمة الخمسة» نوشته که شروط امام ترمذی در مقابل امام ابوداود بلیغ تر است. چرا که وی [علل] ضعف احادیث را تبیین می‌کند- «فیصیر الحدیث عنده من باب الشواهد و المتابعات». در حالیکه این درجه از التزام و تعهد در کتابهای ابوداود و غیره نیست.

[ویژگی یازدهم:] در تدریس «صحاح سته»، این کتاب به این دلیل از همه برجسته تر و مشهورتر است که عالمان اکابر بخصوص عالمان دیوبند تمامی مباحث تفسیری فقه و حدیث را بیش از همه در این کتاب ارائه داده‌اند. اینجاست که در رابطه با این خصوصیّت، «جامع ترمذی» همسنگ با «صحیح بخاری» است. و در روش تدریس برخی شیوخ حدیث، «جامع ترمذی» از «صحیح بخاری» نیز با اهمیّت تر و برجسته تر است. بدون تردید در این امتیازات «جامع ترمذی»، هیچ کتاب روایی دیگری که در سطح وسیعی هم رواج دارد برابری نمی کند.

تصحیح و تحسین امام ترمذی (ره)

بعضی از محدثان در زمینه تصحیح و تحسین، امام ترمذی (ره) را مانند امام حاکم (ره) متساهل می‌دانند. و می گویند [وی بدلیل تساهلی که دارد] تصحیح و تحسین او از هیچ ارج و

اعتباری برخوردار نیست. علت آن را حافظ ذهبی (ره) چنین بیان کرده که امام ترمذی (ره) برخی از احادیثی را که راویان آنها ضعیف‌اند صحیح و بعضی دیگر را که راویان آنها مجهول است حسن دانسته است. اما واقعیّت اینست که اینها مواردی بسیار اندک است. جستجویی که مؤلف بعمل آورده در تمام جامع فقط ده یا دوازده مورد را که امام ترمذی (ره) آنها را بر خلاف محدّثان دیگر، صحیح دانسته بود بدست آورده است. و آنچه مربوط به حسن قرار دادن روایت مجاهیل است این نکته را باید گفت که وی بر پایهٔ تحقیقاتی که روی راویان روایت بعمل آورده شکی نیست که آن روایت بنا به اعتقاد وی مجهول نبوده است. و امام ترمذی (ره) عادتاً حدیثی را که در آن یک راوی ضعیف باشد و یا در آن حدیث انقطاعی یافته شود، آن را بنابر تعدّد طرق حسن قرار میدهد. و عالمان بر این نکته اتفاق نظر دارند که حدیث ضعیف بنابر تعدّد طرق «**حسن لغیره**» خوانده می‌شود.

بهر صورت موارد قابل انتقاد و اعتراض در موضوع تحسین امام ترمذی (ره) موارد معدودی است و وی را بدلیل این موارد اندک متساهل خواندن و او را در کنار امام حاکم (ره) قرار دادن منصفانه نیست. بخصوص در شرایطی که بتوان آن موارد را بر پایهٔ ضوابط صحیح تأویل کرد. حال آنکه این سخن در مطاوی مطالب گذشته گفته شد که امر تصحیح و تحسین یک امر اجتهادی است که در آن آراء مجتهدان می‌تواند مختلف و متفاوت باشد. آری این درست است که امام ترمذی (ره) در تصحیح حدیثی متفرّد شود که از تمام امامان دیگر تضعیف آن حدیث منقول باشد. البته طبیعی است که در چنین شرایطی می‌بایست قول جمهور را معتبر قرار داد. [نه قول امام ترمذی را، و این رویّه‌ای طبیعی است که بین امامان حدیث، به کرّات اتفاق افتاده است]

جامع ترمذی و احادیث موضوع

یکی از سؤالات اساسی اینست که آیا در «جامع ترمذی» حدیث موضوع وجود دارد یا خیر؟! امام ابن جوزی (ره) در «موضوعات کبری» بیست و سه حدیث «جامع ترمذی» را موضوع قرار داده است. ولی در مطالب گذشته گفته شد که امام ابن جوزی (ره) در زمینه جرح و تعدیل بیش از حد متشدّد است. وی یک حدیث از «صحیح مسلم» و یک حدیث از «صحیح بخاری» به روایت حماد شاکر را نیز موضوع خوانده است. علیهذا سخن درست این است که هیچ حدیث موضوعی در «جامع ترمذی» وجود ندارد.

علامه جلال الدین سیوطی (ره) در «القول الحسن فی الذب عن السنن» تمام احادیثی را که ابن جوزی پس از به نقد کشیدن موضوع قرار داده است در حالی که آنها در «صحاح سته» نیز آمده

مورد بحث و بررسی قرار داده است. ایشان در کتاب خود دربارۀ ۲۳ حدیثی که ابن جوزی (ره) آنها را جزو موضوعات برشمرده تحقیق نموده و ثابت کرده است که هیچ کدام از آنها موضوع نیست.[۱]

شروح جامع ترمذی

خدای تعالی «جامع ترمذی» را از پسندیدگی و مقبولیت فوق العاده ای برخوردار ساخته است. و به همین مناسبت است که برای آن «تجریدات»، «مستخرجات» و «حواشی» متعددی نوشته شده است که چندی از آنها حسب ذیل است:

۱- **عارضة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**: تصنیف قاضی ابوبکر ابن عربی است. وی از فقیهان و محدّثان بزرگ مالکیان است. و مصنِّف «احکام القرآن» و «العواصم من القواصم» نیز میباشد. این شرح به روش [شروح] متقدّمان مختصر است. ولی تردیدی نیست که مشتمل بر فوائد بیشماری می باشد. و مأخذی برای شروح دیگر شناخته شده است. حافظ ابن حجر (ره) و دیگران [در تألیفات خود] بکثرت از آن یاد می کنند.

۲- **شرح ابن سيد الناس**: علامه ابن سید الناس از مصنِّفان قرن هشتم و نهم است. و کتاب [دیگر] ایشان [یعنی] «عیون الأسد» بعنوان مرجع و مأخذ در موضوع سیرت طیبه پذیرفته شده است. قاضی شوکانی (ره) در «البدر الطالع فی اعیان القرن التاسع» و حافظ ابن حجر (ره) در «الدرر الکامنة فی رجال المائة الثامنة» و همچنین حاجی خلیفه (ره) در «کشف الظنون» دربارۀ ابن‌سیدالناس (ره) تصریح کرده‌اند که وی در صدد برآمده بود تا شرحی مفصَّل بر ترمذی بنگارش در آورد. لیکن حدود ده جلد [یعنی دو سوم کتاب] را نوشته و مشغول نوشتن یک سوم دیگر آن بود که وفات یافت.

حافظ ابن حجر می‌فرماید که اگر وی این شرح خود را فقط در مباحث علوم حدیث محدود می‌ساخت کار آن به پایۀ تکمیل می‌رسید. ولی او در کتاب خود کوشید تا مباحث زیادی از علوم و فنون مختلف را جمع آوری و تدوین نماید به همین علت پس از سالهای متمادی، عمر وی مساعدت نکرد. بعدها حافظ زین الدین عراقی (ره) که از اساتید حافظ ابن حجر (ره) است دست به تلاشی وافر زد تا آن را به پایۀ تکمیل برساند اما بنا به ادعای علامه سیوطی (ره) او نیز نتوانست به مقصود خود نائل آید. لذاستکه این شرح هیچگاه چاپ و منتشر نشد.

۳- **شرح ابن الملقن**: این، از تصانیف علامه سراج الدین ابن الملقن (ره) است. وی از بزرگان شافعی و از عالمان قرن هفتم است.

۱- ملخص من مقدمه تحفه الاحوذی ص۱۸۰ و ۱۸۱.

تذکرهٔ این شرح را نیز قاضی شوکانی (ره) در «البدر الطالع فی اعیان القرن السابع» آورده است. نام اصلی این شرح «نفح الشذی علی جامع الترمذی» است. و در آن فقط شرح آن احادیثی آمده که در ترمذی افزون بر احادیث «صحیحین» و «ابوداود» است.

٤- **شرح حافظ إبن حجر**: حافظ ابن حجر (ره) نیز یک شرح بر «ترمذی» نوشته بود. چنانچه در «فتح الباری» حدیث معروف حضرت مغیره بن شعبه ﷺ را که: «أتی النبیﷺ سباطة قوم الخ» است، تشریح و متذکر شده که من بر «جامع ترمذی» شرحی نوشته ام و در آن [شرح] ثابت نموده ام که دربارهٔ بول قائماً هیچ حدیث صحیحی در دست نیست. ولی این شرح حافظ ابن حجر (ره) تاکنون نایاب است.

٥- **شرح البلقین**: نام آن «العرف الشذی علی جامع الترمذی» است. این، تصنیف علامه عمر بن اسلان البلقین (ره) می‌باشد که از فقیهان مشهور شافعیان و استاد حافظ ابن حجر (ره) است.

٦- **شرح حافظ إبن رجب بغدادی حنبلی (ره)**: وی از محدثان و فقیهان مشهور مذهب حنبلیان است و تصنیف کنندهٔ «طبقات الحنابله» می‌باشد.

٧- **قوت المغتذی**: این شرح بینهایت مختصر است. علامه جلال الدین سیوطی آن را تصنیف کرد. این شرح بر حاشیهٔ نسخه های هندوستانی «ترمذی» نوشته شده است.

٨- **شرح علامه طاهر بتنی گجراتی**: وی در «مجمع البحارالأنوار» ذیل شرح حدیث «اللّهم إنی أعوذ بک من الخبث و الخبائث»، آورده که من حاشیه ای بر «ترمذی» نگاشته ام.

٩- **شرح سندی**: این، تصنیف علامه ابوطیّب سندی (ره) است و در مصر منتشر شده است.

١٠- **شرح علامه سراج الدین سرهندی**: این شرح نیز در مصر منتشر شده است.

١١- **تحفة الاحوذی**: این، تصنیف قاضی عبدالرحمن مبارکفوری (ره) می‌باشد که عالمی بلند پایه در اهل حدیث است. وی در یک جلد ضخیم مقدمهٔ این شرح را نیز نگاشته است. این مقدمه مشتمل بر مباحث عمده ای در علم حدیث است. در این شرح بشدّت در ردّ حنفیان مطلب نوشته است. و ای بسا از حدود انصاف نیز عدول کرده است. مأخذ اصلی آن «نیل الأوطار» شوکانی است. اگر از این شرح، مطالبی که بر خلاف حنفیان و تعصب آمیز است بکناری نهاده شود، بلحاظ حلّ کتاب، از شروح بسیار خوب است.

١٢- **الکوکب الدری علی جامع الترمذی**: این کتاب، تقاریر ترمذی حضرت مولانا رشید احمد گنگوهی (ره) است. آن را شاگرد رشید ایشان حضرت مولانا محمدیحیی کاندهلوی (ره) ضبط و تدوین کرده است. و آقازادهٔ ایشان حضرت مولانا محمد زکریا کاندهلوی مدظلهم بر آن حواشی مفیدی نوشته است.

بدون شبهه از نظر رمزگشایی و حلّ مطالب ترمذی، کتاب وی مصداق دریا در کوزه است. همانگونه که این کتاب در این تشریحات مختصر، بسیار جامع و تشفّی بخش است از گنجینه های علم، معرفت، تحقیق و تدقیق نیز محسوب می گردد. این کتاب بلحاظ جامعیّت و اختصار از بهترین شروح ترمذی شناخته شده است.

زمانی می‌توان بطور صحیح درجه و رتبهٔ آن را شناخت که انسان بعد از مطوّلات آن را مطالعه نماید. مخصوصاً که حواشی حضرت مولانا محمد زکریا مدظلهم منافع و فوائد آن را دو چندان کرده است.

۱۳- الورد الشذی: این تقریر ترمذی حضرت شیخ الهند مولانا محمودالحسن است. ولی بینهایت مختصر است.

۱٤- اللباب فی شرح الترمذی و فی الباب: این کتاب، تألیف حافظ ابن حجر است. وی در آن احادیثی را تخریج کرده که امام ترمذی (ره) با گفتن «**وفی الباب**» به آن اشاره می کند.

۱۵- العرف الشذی تقریر جامع الترمذی: این کتاب، تقریر ترمذی حضرت علامه انورشاه کشمیری (ره) است که آن را مولانا چراغ محمد در زمان درس ضبط و تدوین کرده است. اگر چه کتاب یاد شده تقریر جامعی است ولی در آن اشتباهات زیادی بر جای مانده است. چرا که حضرت کشمیری (ره) نتوانست آن را بازنگری نماید. به همین سبب در آن، تمام علوم علامه کشمیری (ره) بطور جامع ضبط نگردید.

۱٦- معارف السنن: این شرح، تألیف شاگرد خاص علامه کشمیری (ره) مولانا محمدیوسف بنوری (ره) است. در اصل وی خواست تا نارسائیهای «العرف الشذی» را جبران سازد و بهمین قصد شروع به نوشتن آن کرد. اما رفته رفته کتاب وی بصورت یک تألیف و شرح مستقل درآمد. در این شرح، تقریر حضرت علامه کشمیری (ره) را اصل قرار داد و سپس بر آن تحقیقات و نتایج مطالعات خویش را افزود. کلام و عبارت آن بینهایت شگفت انگیز و منضبط است، که این خصیصه در شروح حدیث دیگر بسیار نادر است.

از مجموع شروحی که امروزه در دسترس قرار دارد، این شرح از مفصّل ترین و جامع ترین شروح ترمذی است. ولی این شش جلد فقط تا کتاب الحج است. علاوه از این کتب یاد شده، تجریدها و مستخرجات زیادی نوشته شده که تفصیل آنها را مولانا مبارکفوری (ره) در مقدمهٔ «تحفة الاحوذی» نام برده است - و الله سبحانه و تعالی اعلم بالصواب.





بی شک پس از قرآن کریم، مهمترین و معتبر ترین مرجع در اثبات احکام و عقاید اسلامی سنت نبوی است.

پیامبر اکرم ﷺ قرآن را برای امتش تشریح و تفسیر نموده و در این راستا از هیچ چیزی فرو گذار نکرده است. بنابر این احادیث گهر بار پیامبر ﷺ همچون قرآن کریم راهگشای بشر به ویژه امت اسلامی است، و خداوند مسلمانان را به پیروی از آن امر کرده است.

یاران با وفای پیامبر ﷺ در حفظ و نگهداری از احادیث نبوی، بسیار تلاش نموده و بی کم وکاستی آن را به نسلهای بعدی منتقل نمودند، و بعد از آنان تابعین و... تلاش طاقت فرسا یی انجام دادند، و برای پاسداری از ساحت مقدس آن، و زدودن اخبار نادرست، علومی؛ چون حرج و تعدیل، اسماء رجال و .... را پایه گذاری کردند.

امروزه بیش از هر زمانی نیاز است که به قرآن و احادیث نبوی توجه ویژه شود، تا بتوان در این دنیای آشوب زده به سلامتی به سر منزل مقصود رسید، و به سعادتمندی و رستگاری دست یافت.

نگارنده این کتاب ارزشمند، سیر تاریخی تدوین علم حدیث را مورد پژوهش و بررسی قرار داده، امید است برای تنویر اذهان جویندگان حقیقت مفید واقع گردد.